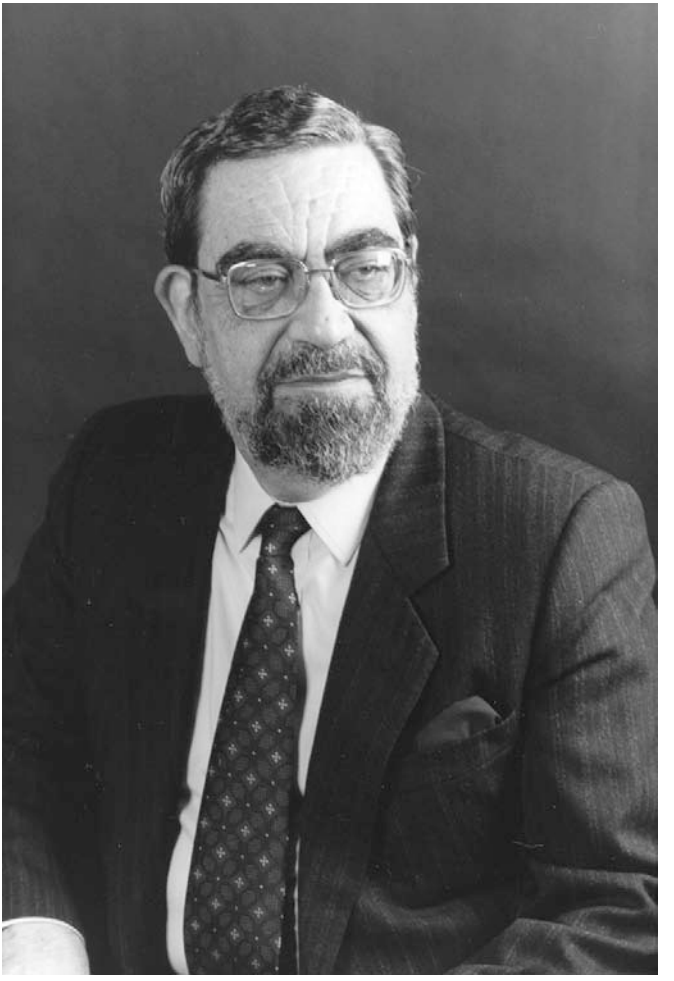
Filosofía de la cultura griega

Evanghélos Moutsopoulos

Prensas Universitarias de Zaragoza

FILOSOFÍA DE LA CULTURA GRIEGA

digitalia
www.digitalia.us



digitalia
www.digitalia.us

FILOSOFÍA DE LA CULTURA GRIEGA

Evanghélos Moutsopoulos

Traducción de Carlos A. Salguero-Talavera

Prensas Universitarias de Zaragoza

digitalia
www.digitalia.us

FICHA CATALOGRÁFICA

MOUTSOPOULOS, Evanghélos
Filosofía de la cultura griega / Evanghélos Moutsopoulos ; traducción de Carlos A. Salguero-Talavera. — Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004
431 p. ; 22 cm. — (Humanidades ; 49)
Trad. de: Philosophie de la culture grecque. — Athènes : Académie d'Athènes, 1998
ISBN 84-7733-738-1
1. Grecia-Cultura. 2. Filosofía griega-Historia. I. Prensas Universitarias de Zaragoza. II. Salguero-Talavera, Carlos A., tr. III. Título. IV. Serie: Humanidades (Prensas Universitarias de Zaragoza) ; 49
008(38)
1(38)(091)

© Evanghélos Moutsopoulos
© De la edición española, Prensas Universitarias de Zaragoza
1.ª edición, 2004

Ilustración de la cubierta: José Luis Cano

Colección Humanidades, n.º 49
Directora de la colección: Rosa Pellicer Domingo

Edición original: *Philosophie de la culture grecque*
Athènes, Académie d'Athènes, 1998

Editado por Prensas Universitarias de Zaragoza
Edificio de Ciencias Geológicas
C/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España

Electronic version
published by

digitalia
www.digitalia.us

CREATIVE COMMONS

Prensas Universitarias de Zaragoza es la editorial de la Universidad de Zaragoza, que edita e imprime libros desde su fundación en 1542.

Impreso en España
Imprime: Octavio y Félez, S. A.
D.L.: Z-3434-2004

a M. M.

… ἀγαθὸν λέγομεν τό τε αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου αἱρετόν.
(Aristóteles, *Retórica,* A7, 1363b12-13)

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

ADVERTENCIA

Una cincuentena de textos, originalmente escritos y publicados en francés y que han permanecido diseminados por diversas revistas, actas de congresos y otras publicaciones colectivas, en consecuencia de difícil acceso, han sido reagrupadas en este volumen. Cubren un largo período de investigaciones y completan libros precedentes del autor, publicados igualmente en francés, sobre la filosofía de la cultura griega.[1] Los textos aquí presentados reflejan, en múltiples aspectos, unidad y al mismo tiempo continuidad de concepción. Otros textos habrían podido acompañarlos, pero al referirse sólo indirectamente a la temática general de la compilación, serán objeto de publicaciones aparte. El contenido del libro corresponde exactamente al abanico de erudición en cuyo interior se manifiesta la actividad del Centro de Investigaciones sobre la Filosofía Griega de la Academia de Atenas.

1 Cf. Evanghélos Moutsopoulos (1959*a*), (1975*a*), (1980*a*), (1980*b*), (1985*a*) y (1994*a*).

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

1. INTRODUCCIÓN. PROLEGÓMENOS A LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA GRIEGA

El espíritu que ha predominado en la Filosofía en el curso de los últimos decenios ha favorecido una renovación de los problemas filosóficos gracias a los aportes de la fenomenología, en primer lugar, y luego a los del estructuralismo. Todos esos problemas se reducen en realidad a problemas de organización del pensamiento. El pensador toma conciencia de sus propias responsabilidades a partir de una reducción, en segundo grado, de una problemática que, desde su aspecto clásico primario, parecía destinada a desaparecer.

Dos ejemplos ilustran esta concepción. De una parte, el libro de Mario Dal Pra sobre la historiografía filosófica antigua, cuyo verdadero título, que aparece en filigrana, *Filosofía de la historia de la filosofía,*[1] constituye de por sí un programa completo por medio del cual el autor trata de retroceder en el tiempo a fin de descubrir no ya lo que desde Aristóteles se había escrito acerca de los grandes temas filosóficos, sino las diferentes fases en la evolución de la actitud de los filósofos frente a esos temas, así como tampoco la historia de las ideas filosóficas, sino la filosofía que podía derivarse de sus diversas apreciaciones sucesivas, especialmente desde fines del siglo XVII. De otra parte, el libro de Lucien Braun, de título aún más elocuente, en cuanto se refiere a la historia de la filosofía,[2] se ocupa esencialmente del mismo problema, pero desde una perspectiva más

1 Cf. Mario Dal Pra (1950).
2 Cf. Lucien Braun (1973).

digitalia
www.digitalia.us

concreta, más dinámica. Crea polémica al someter a un profundo examen no solamente las relaciones que han podido existir entre las expresiones filosóficas de una época determinada y su predilección por ciertas filosofías del pasado, sino también y sobre todo los distintos modos de aproximación a esas filosofías, a su significado y a su apreciación por nuestros contemporáneos.

En honor a la verdad, esos dos ejemplos ponen en evidencia el interés, de origen kantiano ciertamente, pero también suscitado y apoyado en gran medida por el espíritu que prevalece en el estado de la filosofía actual de las ciencias, no tanto en lo referente al objeto de las disciplinas tradicionales: filosóficas, históricas, científicas en sentido estricto (lo que vale decir experimentales y exactas), sino al estado de espíritu con que se realiza su estudio en cada caso respectivo; pero tampoco en lo referente a las estructuras que enlazan a las diferentes disciplinas, sino a la calidad (y de ahí a la validez) del punto de vista adoptado. Convertir así el instrumento de estudio de un objeto en objeto de estudio propiamente dicho no significa minimizar lo esencial en beneficio de la forma, sino reconocer a ésta el estatuto de una disposición creativa propia de la conciencia. Su conocimiento permitiría, a fin de cuentas, una comprensión mejor de la creación objetivada que llame la atención desde el principio. El objeto creado y el medio de creación se asocian de esta manera bajo el signo de su interdependencia íntima. Ambos provienen de la misma intención creativa a la que deben su instauración e implican, si no lo imponen, un estudio profundizado. Este «nuevo espíritu científico», utilizando una expresión consagrada por Bachelard para una disciplina como la Filosofía, la cual es, en última instancia, una ciencia humana, permite considerar de manera igualmente nueva ciertos problemas hasta hace poco concebidos e interpretados de modo tradicional.

Con el propósito de establecer mejor y de precisar el sentido del término *cultura* como se entiende en la expresión «filosofía de la cultura griega», parece útil y necesario tomar prestado del estructuralismo antropológico su distinción general y fundamental entre «naturaleza» y «cultura», además de recurrir a la noción de *paideia* como ha sido analizada por W. Jaeger en su obra homónima, convertida en clásica desde hace mucho tiempo por muchos motivos. La distinción entre «naturaleza» y «cultura», establecida por Lévi-Strauss, supone dos estados radicalmente opuestos de la condición humana, a los que ésta está destinada a adaptarse por completo: un estado

digitalia
www.digitalia.us

original y esencial al que el otro estado no intenta substituir, sino sobreponerse en cierto modo, con el riesgo de modificarlo, de alterarlo por atracción (y se estaría tentado de ver en esa distinción la supervivencia, bajo una forma algo diferente, de la distinción establecida anteriormente por Rousseau entre «naturaleza» y «sociedad») hasta el punto de adaptarse a él en el sentido de engrandecer sus rasgos y de facilitar la apreciación interpretativa. El estructuralismo, sin embargo, no hace suficiente hincapié en el hecho de que dentro de una óptica diacrónica no se trata en absoluto de un segundo estado único, sino de una serie de estados que se estratifican continuamente antes de fundirse en un segundo estado de apariencia única y unitaria, constituido por capas múltiples determinables a partir de un proceso de análisis en profundidad.

La cultura podría definirse, entonces, como la reestructuración dinámica y siempre modificable, de conformidad con modelos transformables, de una estructura de base; reestructuración que, por su parte, actualiza ciertos elementos contenidos potencialmente en dicha estructura para favorecer la expansión dentro de límites bien especificados. El tránsito de la estructura de base, contenida en una serie de estructuras superpuestas, por lo demás difícilmente diferentes unas de otras, se convierte a su vez en objeto de una problemática epistemológica en extremo complicada. A partir de ahí resulta difícil establecer y precisar la zona de demarcación entre un primer estado y los segundos estados sucesivos, y entre cada uno de estos últimos. Los modelos según los cuales se opera esta reestructuración se presentan solamente cuando las condiciones que permiten hacer reductibles los hechos a idealidades que les son adecuadas se demuestran favorables.

Bajo esta misma óptica diacrónica, los segundos estados sucesivos se presentan como desarrollos unos de otros. Su continuidad aparente atenúa su discontinuidad real. En ese mismo plano, pueden ponerse de manifiesto sucesivas transformaciones imperceptibles. La cultura, en el sentido que el estructuralismo antropológico reconoce al término, sería el conjunto de procedimientos por medio de los cuales se hace posible la actualización de las virtualidades de la existencia. Y esta actualización se entendería, al mismo tiempo, como un enriquecimiento, una superación, un progreso, un florecimiento.

La noción de *paideia,* como la concebía W. Jaeger para calificar, precisamente, un *modelo de cultura* perteneciente a la sociedad griega, particu-

digitalia
www.digitalia.us

larmente a la sociedad ateniense de la época clásica, designaba un aspecto particular de la noción general de cultura, siguiendo la concepción del estructuralismo. Pero una observación capital se impone de entrada: esta concepción de la cultura parece oponerse, repentinamente, a la que preconiza el estructuralismo, para el cual naturaleza y cultura son dos estados distintos; mientras Jaeger ve en la cultura, bajo su forma de *paideia,* un proceso de formación, de *Formung* del hombre griego. Estas dos concepciones de la cultura dan la impresión de ser a primera vista fundamentalmente irreducibles, si tomamos en cuenta la constatación que acaba de hacerse de que esos modelos de reestructuración son aplicables tanto al proceso de tránsito de la naturaleza a la cultura, considerada en su conjunto, cuanto al proceso de tránsito de cada fase particular a la fase siguiente. La diferencia que se presume existe entre las dos concepciones de cultura se encuentra finalmente atenuada. Permite, no obstante, atribuirles un sentido más o menos cercano a aquel que generalmente se reconoce a la noción de desarrollo de las potencialidades ya existentes en presencia de un catalizador que también se encuentra en estado de estructuración continua. Forman un sistema de valores asimilables y practicables a la vez, en constante refundición y disponibilidad.

La formación del hombre griego, vista desde el ángulo de la cultura del cuerpo y del espíritu y, en último análisis, de la educación y de la adquisición de una mentalidad al mismo tiempo particular y universal, no es otra cosa que la primera etapa de un itinerario cuyo fin es la realización del ser humano por medio de la actualización de todas sus virtualidades. Las expresiones de cultura, *Kultur,* y de civilización —siendo inútil hacer referencia aquí a las diferencias y a las afinidades semánticas— concurren a delimitar un dominio que es a la vez el de las posibilidades objetivas que hacen factible cierto tipo de realización del ser humano conforme a un modelo funcional cuyos factores constantes (por ejemplo, la naturaleza humana) o variables (por ejemplo, las condiciones históricas particulares) están sujetos a precisiones.

El análisis que precede estaría desprovisto de sentido práctico si se omitiese explicar lo que se entiende por el término *griego,* adherido al término *cultura.* Sin llegar a adoptar hasta sus últimas consecuencias el punto de vista de Isócrates, que asimila e incluso identifica con lo griego a todos aquellos que participan de la cultura griega, se puede afirmar que la «particularidad» de esta cultura consiste en una concepción universalista del

digitalia
www.digitalia.us

mundo y de las sociedades humanas. Toda conciencia colectiva impregnada de ese mensaje del mundo helénico, sea en el espacio sea en el tiempo, ha sentido más o menos intensa y auténticamente la vibración, trátese de la Antigüedad helenística y romana, de la Edad Media occidental o bizantina, del islam o del judaísmo periféricos en su fricción con el platonismo y el aristotelismo clásicos o tardíos, del clasicismo renacentista triunfante o nostálgico y, finalmente, del mundo contemporáneo. Lo específico de la cultura griega, situándose en el cruce de las ideas de hombre y de universalidad, forma el nudo a partir del cual puede emprenderse cualquier estudio del mundo griego y de su irradiación. Se advertirá, en este contexto, que el pensamiento griego, que toma en cuenta resueltamente su propio vehículo, el hombre y la cultura que sirve de fundamento para su realización, se impone por su vigor.

Este razonamiento desemboca, en sus últimas consecuencias, en la aceptación de la cultura griega considerada en su forma expresiva por excelencia de cultura, simplemente. La cultura griega se convierte desde entonces en objeto de investigación común a toda filosofía de la cultura.[3]

La filosofía griega propiamente dicha no podría limitarse, evidentemente, sólo al período clásico. Se ha dicho que Proclo fue su último repre-

---

3 Para establecer mejor las ideas y para fijar la diferencia entre las dos unidades fundamentales propias de esta exposición, mencionamos aquí la Primera Semana de Filosofía de la Cultura Griega que se organizó en Quíos en 1977, donde participaron, procedentes de todo el mundo, numerosos filósofos, historiadores de la cultura, historiadores de la filosofía griega e historiadores de la filosofía. La experiencia fue concluyente: acababa de nacer una nueva disciplina de envergadura restringida (pero considerada en profundidad) y a la vez muy extendida. Se beneficiaba de la adhesión de todos los pensadores que garantizaron su partida de nacimiento. Las *Actas* de esta Semana Internacional fueron publicadas en dos volúmenes a cargo de la Sociedad Helénica de Estudios Filosóficos, la cual había tenido la iniciativa. Según se estableció definitivamente, la temática de las intervenciones, todas las cuales se ocupaban de cerca o de lejos del concepto del hombre, temática en extremo variada sobre todo desde el punto de vista temporal, demuestra la amplitud que podía pretender la nueva disciplina. Aparece claramente que las huellas de una filosofía de la cultura griega están presentes no sólo en toda filosofía de la cultura, sino también en toda filosofía en general. En su calidad de disciplina filosófica nueva, la filosofía de la cultura griega podía darse, en consecuencia, como principal tarea la de proceder a la evaluación de los problemas filosóficos rigurosamente tradicionales, los mismos que son de suyo evidentes gracias a la aproximación a la cultura griega, la cual los enlaza entre sí. La Segunda Semana Internacional de Filosofía de la Cultura Griega, organizada en Delfos en 1990, favoreció una posición todavía más avanzada, más precisa, de esos puntos de vista y pudo ver que los límites, los principios y el método de esta disciplina quedaban definitivamente establecidos.

digitalia
www.digitalia.us

sentante.[4] Es indiscutible, en consecuencia, que en el interior del ámbito de la filosofía griega no existe prácticamente ruptura o solución de continuidad entre los períodos antiguo, medieval y moderno. Se diría más bien que estos períodos se infiltran y se confunden unos con otros o, mejor, que aquellos que preceden contienen ya signos precursores de los que están por seguir y que estos últimos dejan entrever las huellas de una *hystéresis* (por emplear una palabra de la física contemporánea), de la supervivencia de los otros; o, más aún, que a partir de cierta época algunas tendencias que se están debilitando coexisten con otras tendencias que se están asentando. Todo sucede como si las ideas se encarnaran siguiendo procesos polifónicos, sobre todo siguiendo modelos que denominaría *fúguicos,* esto es, como los temas de una *fuga,* las ideas nacen, se desarrollan, engendran otras, se entremezclan y luego desaparecen momentáneamente para reaparecer en forma de motivos que son partes integrantes suyas, expuestos por medio de valores amplificados o abreviados, en sentido directo o inverso. En síntesis, en todas las combinaciones imaginables y realizables, para terminar en tiempos de crisis en *estrecheces* cuya solución marca una nueva era que prolonga, a su manera, la era precedente.[5]

En la época de Proclo, por ejemplo, la filosofía griega de inspiración cristiana data por lo menos de tres siglos antes. La clausura de las escuelas de Atenas por Justiniano se produce en el momento en que el neoplatonismo y el aristotelismo han tenido tiempo de fecundar el pensamiento medieval. Sucede lo mismo con la filosofía del siglo XV: preocupado por exponer el espíritu de su época de transición, Jorge Gemisto Pletón recurre al mismo tiempo al platonismo, al neoplatonismo y al estoicismo con el fin de sostener la tesis de una posibilidad de renacimiento filosófico resueltamente antiescolástico[6] e íntimamente ligado a un renacimiento cultural del helenismo.

El fracaso de esta tentativa en Grecia produce, como contragolpe, frutos en Occidente. En el país helénico, el movimiento pendular que se produjo durante la Edad Media entre platonismo y aristotelismo, el primero vinculado por una especie de coincidencia histórica a períodos de libera-

4 Cf. L. J. Rosán (1949). Cf. C. Gallavotti (1930), según la reseña de W. Schmidt en *Gnomon,* 7 (1931), pp. 251-256.

5 Cf. E. Moutsopoulos (1979*a*), pp. 204-205, y (1977*a*), p. 18.

6 Cf. L. C. Bargéliotès (1980).

digitalia
www.digitalia.us

lismo; el segundo, a períodos de rigor, se consolidó con el triunfo del aristotelismo, que prevaleció hasta el siglo XVIII, en cuyo transcurso el cartesianismo y el empirismo se infiltraron en el pensamiento griego a través del enciclopedismo, sin interrumpir por ese motivo la presencia de otras corrientes de inspiración tradicional.[7]

No es imposible establecer el *objeto* de una disciplina como la Filosofía de la cultura griega, los *principios* que deben orientar su actividad y los *métodos* indispensables para ese fin. La filosofía griega se encuentra íntimamente ligada al espíritu de promoción del estudio de la filosofía griega antigua, medieval y moderna, considerada en su conjunto, en sus ramificaciones y en sus prolongaciones dentro de las culturas europeas y las demás. Disciplina compuesta de varias disciplinas tradicionales, y a pesar de su carácter sintético por excelencia, corre el riesgo de verse dividida apenas queda constituida si no se presenta lo bastante unificada y homogénea en sus cimientos, si no trasciende lo suficiente las disciplinas de las que toma prestados sus elementos, disciplinas estas que son, además de la Filosofía en general, la Historia de las ideas, la Historia de la cultura, las diversas ciencias filológicas y, finalmente, la Filosofía de la historia. Los enunciados que siguen están sujetos a revisión.

No se puede concebir el *objeto* de la Filosofía de la cultura griega separada e independientemente del fin que se ha fijado esta disciplina. Tal fin está definido por un programa de actividades científicas que apunta, en el plano axiológico, a la apreciación del pasado de la cultura griega, a la definición de sus incidencias en el estado presente de toda cultura a la que está vinculada. La cultura griega sigue siendo de hecho una cultura esencialmente humanista, una cultura filosófica por excelencia, que se presta de manera admirable a la aproximación filosófica propiamente dicha. Todo

7 La concretización del estudio de los hechos mencionados está asegurada en adelante con la creación y el funcionamiento de la Fundación de Investigación y de Ediciones de Filosofía Neohelénica, que publica el *Corpus Philosophorum, Græcorum Recentiorum*, réplica del *Corpus Général des Philosophes Français* y del *Corpus des Philosophes Belges,* y que comprenderá las obras de doscientos filósofos, más o menos, que han vivido del siglo XIV al XIX. Ya ha aparecido una docena de tomos voluminosos que contienen ediciones críticas o temáticas con sus respectivos comentarios. El trabajo enorme que representan estos resultados y los medios que han exigido indican la tarea a la que deben enfrentarse quienes se encuentran dedicados a esta empresa. Este hecho habría podido quedar en silencio si no fuese lo bastante significativo para resaltar la perennidad y la homogeneidad de la cultura griega a través de las épocas.

digitalia
www.digitalia.us

humanismo, y el humanismo griego muy especialmente, se encuentra en el corazón mismo de las preocupaciones de los filósofos cuando sitúa al hombre, a la humanidad entera, en el centro de sus propias preocupaciones. Tenemos que precisar que la noción de humanidad no debe ser confundida con nociones como las de sociedad, grupo o agrupación humana, aunque de manera demasiado frecuente se tiende a hacerlo. Lo que interesa, por el contrario, es poner el acento en el hecho de que todo humanismo reflejado en la cultura griega ve en la persona el símbolo de la humanidad en su totalidad.

No se debe confundir tampoco el objeto de la Filosofía de la historia, que es igualmente la humanidad en su conjunto, con el objeto de la Filosofía de la cultura griega. La Filosofía de la historia crea modelos que responden al itinerario de la humanidad a lo largo de los siglos. La Filosofía de la cultura griega crea el modelo del destino de esta cultura, de su supervivencia y de su importancia para las generaciones actuales y las del futuro. Es preciso considerar esta cultura no solamente en tanto cultura-modelo, lo que nadie osaría negar, sino en cuanto criterio axiológico de las realizaciones culturales presentes y futuras. En pocas palabras, no deben confundirse, de presentarse el caso, axiología y moral. Cuando se ha aceptado esta distinción, se hace evidente la importancia decisiva de una aproximación a la herencia cultural contemporánea, la misma que tiene que redefinirse sin cesar.

Los tres *principios* más importantes que deben regir el ejercicio científico de la Filosofía de la cultura griega se desprenden de su naturaleza y de sus propios límites. Sin que su calificación y enumeración sean necesariamente exhaustivas, esos principios (o, mejor dicho, esos postulados) serían, *en primer lugar*, la necesidad que tiene la nueva disciplina de mantenerse como una disciplina fundamentalmente filosófica, aun a riesgo de verse desprovista de su tónica particular y de adquirir el estatuto de un historicismo pedante o de una técnica rigurosa pero seca; *en segundo lugar* (y aquí tenemos un corolario del principio precedente), la necesidad de controlar toda tendencia a una consideración antagónica de los problemas, tendencia que podría crear una confusión extrema en la medida en que esos problemas se refieren por igual a disciplinas muy variadas y en que esta disciplina debe conservar su aspecto característico; *en tercer lugar,* en el mismo contexto y para asegurar un equilibrio en relación con la visión un poco limitada que acaba de ser formulada, la necesidad de una concepción «fun-

digitalia
www.digitalia.us

cionalista» de los diversos aspectos separados, que son los de las disciplinas de las que se sirve y que la disciplina en cuestión tiene que trascender. Estos tres principios le asegurarían una claridad definitiva y la pondrían al reparo de cualquier equívoco.

En cuanto a los *métodos* a seguir, serían cuatro, a saber: un método específicamente histórico, que excluiría ciertamente todo historicismo; un método *comparativo* completado por un método *dialéctico* que le evitaría caer en un «descriptivismo» superficial; un método *estructural* que permitiría aproximaciones profundizadas y distinciones radicales capaces de hacer salir a la luz lo esencial de los hechos observados y analizados; en fin, un método *hermenéutico* y *axiológico* que conduciría a todas las disciplinas filosóficas a síntesis necesarias. Disciplina compleja, en verdad, pero no compuesta, la Filosofía de la cultura griega no podría permitirse el lujo de no recurrir a todos esos métodos a la vez, los cuales, sin embargo, se completan sin contradecirse. Va de suyo que a estos tres puntos primordiales de programación habría que agregar un cuarto, relativo a las actividades y a los métodos eventuales de promoción de la nueva disciplina.

Producto directo y prolongación ininterrumpida de la cultura griega, la cultura europea es una realidad de la que es indispensable que se estudien las fuentes y las condiciones de formación. Se apoyaría y favorecería así el desarrollo de una conciencia cultural europea contemporánea.[8]

A manera de conclusión, la Filosofía de la cultura griega aparece como la disciplina filosófica que en el umbral del siglo XXI sería la única en condiciones de unir el presente de la humanidad con su pasado, concebido en términos de forma vivida del modo más auténtico y que se perpetúa en razón de su excelencia humanista. Es el testimonio de una capacidad extraordinaria de englobar, bajo una problemática múltiple, los campos más diversos de la cultura, entendida como la forma más universal que reviste

8 Sería aconsejable además, con este propósito, la creación de un centro de estudios adecuado, puesto bajo la dirección de la Fundación Europea de Cultura, por ejemplo, y cuya sede principal esté en Grecia. Se encargaría del estudio de la herencia cultural griega y de los factores de unificación de la cultura europea, sin que ello suponga descuidar otros aspectos de la historia del pensamiento. Sus actividades podrían incluir investigaciones sobre los fundamentos griegos del pensamiento antiguo, medieval y moderno, la organización de congresos, coloquios y otros encuentros internacionales, y la publicación de textos y de documentos.

digitalia
www.digitalia.us

la realización del ser humano como surge del conocimiento profundizado del mundo griego y de sus proyecciones en el espacio y en el tiempo. Implica, en resumen, pese a no reivindicarlos, cimientos extraespaciales y extratemporales que le aseguran la característica de ser la filosofía creativa más sutil, más duradera y más valiosa, la de ser consciente de su propia creatividad.

¿La Filosofía de la cultura griega se convertirá finalmente, bajo esas condiciones, en una rama de la Filosofía general de la cultura o de la Historia de la filosofía? La respuesta a esta pregunta no puede dejar de estar matizada. Considerado su carácter estrictamente filosófico, tiene que apoyarse principalmente en conceptos filosóficos. En rigor, puede también aprovechar los datos que la investigación histórica tradicional está en condiciones de proporcionarle. Más aún, debe trascender esos datos reduciéndolos a normas axiológicas generales. Debido a su constitución plurivalente, supone la existencia previa de las dos disciplinas que acaban de ser mencionadas (una filosófica en primer lugar, enseguida histórica en segundo lugar, a diferencia de la otra, primero histórica y después filosófica); dos disciplinas clásicas, en consecuencia, que son disciplinas de primer grado y a las que aquélla enlaza entre sí lo mismo que a sus demás elementos constitutivos. Legitimando el haberlas puesto en relación, confirma al mismo tiempo el contenido y la dinámica. En razón del significado y de la importancia de la realidad que designa el término *cultura griega,* la presencia histórica y la supervivencia de esta realidad en las sociedades actuales permitirán una reconsideración y, a partir de ahí, una revalorización del hombre como valor en sí.

digitalia
www.digitalia.us

PRIMERA PARTE

ANTES DE PLATÓN

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

2. APROXIMACIÓN MULTIDISCIPLINARIA A LA RELIGIÓN GRIEGA ANTIGUA

El conocimiento de las religiones de épocas pasadas descansa sobre cuatro categorías de fuentes principales, que permiten aproximaciones convergentes: 1) los textos sagrados; 2) los testimonios literarios; 3) los testimonios artísticos; 4) los testimonios denominados «paralelos». Se refieren a las religiones conocidas o supuestas que se remontan a épocas igualmente pasadas o que son todavía distinguibles en nuestros días ahí donde la civilización occidental no ha logrado infiltrarse hasta ahora de manera perdurable y hacer desaparecer el elemento específico de las sociedades tradicionales. Cada una de esas categorías de fuentes pone en evidencia, por su parte, aspectos diversos cuyo análisis correcto hace salir a la luz toda la riqueza de la esencia y de las modalidades circunstanciales de expresión de cada religión. El rigor metodológico exige, sin embargo, que las aproximaciones respectivas tomen en cuenta la unicidad de cada religión estudiada y que, a pesar de las clasificaciones, las aproximaciones y las tipologías posibles, se excluyan o por lo menos se eviten los anacronismos, las extrapolaciones y las oposiciones excesivas.

1. *Los textos sagrados* son los que nos han llegado con mayor parsimonia. Se clasifican en dos grupos. El primero se presenta bajo la forma concisa de sortilegios, invocaciones, incluso fórmulas indiscutiblemente mágicas. Puede considerarse en ese grupo a algunos de los textos sagrados de los órficos. Textos parecidos han sido empleados en la elebración de las ceremonias de diferentes sectas religiosas en Grecia y en otros lugares, en especial en las religiones de predominancia mística y orgiástica, practicadas en Tracia, en Asia Menor y en Oriente Próximo. El segundo grupo, en su

digitalia
www.digitalia.us

mayoría, no es otra cosa que una aclaración del primero: su rol es el de interpretarlo, de ahí su carácter exegético, lo que también explica sus alcances. Es claramente posterior y se orienta a cierta catequesis de adeptos tardíos cuyas posibles reticencias deben ser vencidas. Más que de obras de carácter dogmático, se trata de relatos, con frecuencia de epopeyas que narran los grandiosos hechos y las pasiones de la divinidad, pero que sirven sólo a una lectura edificante, con la «mente en reposo». Preparan, en último análisis, para la participación en los *dromena,* cuyos textos, del grupo precedente, son los únicos testimonios. Las formas dramáticas, como el ditirambo, constituyen verosímilmente realizaciones de tipo intermedio o transitorio: densas y amplias a la vez, según el criterio de evaluación adoptado, preparan al culto antes de que hayan sido integradas en él, y luego son reemplazadas por relatos más y mejor elaborados.

El aspecto más importante, común a todas las fórmulas de un culto, es su musicalidad inherente. Breves, para ser fácilmente memorizadas, son rítmicas sobre todo, con el fin de que puedan ser entonadas por los participantes, quienes las repiten a invitación del oficiante. Algunas de entre ellas se han perpetuado después de haber sido admitidas por el arte profano y enseguida adoptadas por la tradición artística, como la fórmula *ô ton Adônin,* que fue integrada en forma de cláusula en la estrofa sáfica. ¿No repite Platón hasta en cinco oportunidades, en el libro II de *Las Leyes,* que los cánticos *(ôdai)* son, en el fondo, sortilegios *(épodai)*? ¿Y *carmen,* en latín, no designaría al mismo tiempo el canto y la magia? No se puede poner en duda que hubo un tiempo en que canto y sortilegio se confundían. El ritmo y la melodía, por lo demás, estaban confiados, respectivamente, a músicos que solamente con gran posterioridad se convirtieron en profesionales. La evolución del culto cristiano es un testimonio elocuente en este sentido. El recurso al arte musical ha sido en todos los tiempos una práctica juiciosa: la música ha mantenido un encanto innegable, propicio a la elevación del creyente y a su identificación con la divinidad adorada. En el último párrafo de su *Critón,* Platón hace alusión a los cultos religiosos de su época; si se le da crédito, el adepto reconoce, entre todas la tonalidades, la que corresponde a la divinidad a la que se está encomendando. Y Arístides Quintiliano, contemporáneo de los Padres del siglo II, sostiene, interpretando la teoría neoplatónica de la participación musical expuesta en el *Timeo,* que el alma humana responde a los movimientos sonoros a través de sus propias *conmociones,* es decir, a través de las *e-mociones* (movimientos) adecuados al género de música que percibe.

digitalia
www.digitalia.us

2. *Los testimonios literarios.* Los cuatro ejemplos típicos mencionados anteriormente cubren sólo una pequeña parte de la gama de posibilidades que se ofrecen al investigador. Van de la simple mención o alusión a la más detallada descripción, y aun en este último caso es necesario saber distinguir entre descripción auténtica y mistificación imaginaria, pasando por todos los grados del proceso de falsificación. En el caso de las alusiones, la circunspección es de rigor, porque se tiene que enfrentar con frecuencia a autores mal informados o mal intencionados, que atribuyen las prácticas de una determinada secta a una secta diferente o, lo que es peor, llegan hasta el punto de confundir los nombres mismos de las sectas o de sus diversas prácticas. Cada testimonio debe ser sometido entonces a una crítica minuciosa. Los testimonios literarios se refieren a hechos como la denominación de las sectas, la denominación de las divinidades titulares de los cultos, la estructura de las sectas y de los cultos, las prácticas culturales, los textos sagrados, las fórmulas de los sortilegios y las formas dramáticas, los relatos, lugares del culto, templos, procesiones, ceremonias, prohibiciones (no era extraño que los miembros de ciertas familias, cuyo origen estaba mal definido y, por lo tanto, discutido, estuviesen excluidos de participar en la fiesta de las Panateneas, y que esta prohibición les fuese incluso aplicada a algunos miembros de la familia de los pisistrátidas).

A estas categorías de información se agregan las que emergen de las creencias mismas de los adeptos. El terreno se presenta aquí por completo inestable, en cuanto no existe, por lo menos en el mundo griego, una teología oficial, es decir, dogmas u ortodoxia y, como consecuencia lógica, herejías. La noción de herejía, en el sentido actual del término, fue introducida por el cristianismo al mismo tiempo que la noción de dogma teológico, lo que explica la riqueza de la literatura religiosa griega, especialmente en el plano de la mitología. Después de las síntesis hechas sobre la *eortología* ateniense por A. Mommsen y sobre la del resto de Grecia por M. Nilsson, poseemos un registro casi completo de los aspectos oficiales de la religiosidad en el mundo griego.

Al lado de estas manifestaciones oficiales registradas, se han advertido alusiones a fiestas orgiásticas sobre las cuales los autores antiguos mantienen el silencio más completo: esconden las tinieblas de su naturaleza con las tinieblas de sus informaciones. Una vez más, todo indicio mínimo se revela aquí de importancia capital. La religión griega no depende, efectivamente, de ninguna obligación dogmática en el sentido cristiano del tér-

digitalia
www.digitalia.us

mino. Sin embargo, la adopción oficial de algunas de esas doctrinas —y el silencio casi total respecto de otras— prueba la existencia de una ideología religiosa dominante. La práctica de los cultos mantenidos en secreto permite enriquecer y completar nuestros conocimientos gracias a señales indirectas que surgen de prácticas paralelas mejor conocidas, con la condición de que se adopte un método crítico útil para prevenir confusiones e interpretaciones erróneas.

3. *Los testimonios artísticos.* Estos testimonios son seguramente diversos. Se hace necesario agregar a las obras de arte propiamente dichas los textos epigráficos, el del himno a Apolo, por ejemplo, descubierto en Delfos. Hasta hoy no se ha dado ninguna interpretación satisfactoria de su descifre. No se puede tener, en consecuencia, una idea aproximada de la música religiosa de la Antigüedad clásica salvo que se consulten los textos musicales cuyo *ethos* se remonta a la época helenística y de los que la tradición oral bizantina ha salvaguardado el estilo. La llave para el descifre definitivo de esos textos no existe todavía, pero su estudio, siguiendo los procedimientos actuales más perfeccionados, podría dar resultados interesantes en un futuro próximo. Poniendo a un lado estos documentos excepcionales, los testimonios artísticos susceptibles de ser agregados a nuestros conocimientos sobre la religión (o las religiones) en la Grecia antigua son los siguientes:

a) Lugares de culto naturales, arreglados o construidos: estructuras que recubrían, desde el interior o desde el exterior, una cavidad u otro accidente de la naturaleza asociado a las prácticas religiosas, teniendo como ejemplo algunas construcciones délficas; templos que han permanecido casi intactos o enteramente destruidos, o aun sepultados en el curso del tiempo, y que el arqueólogo debe reconstruir; conjuntos construidos en el interior de un recinto sagrado, como el santuario de Brauron, en el que las excavaciones han permitido precisar en gran medida el carácter totémico del culto local a Artemisa.

b) Objetos de culto de naturaleza muy variada, que van de los utensilios más rudimentarios y ordinarios a las representaciones más elaboradas de los símbolos religiosos integrados en cada culto y, finalmente, a los ídolos y estatuas de las diferentes divinidades, verdaderas obras de arte que provocan admiración. Del mismo modo, son inestimables también los objetos artísticos cuya decoración principal o complementaria hace alusión a una institución o a un culto: algunas representaciones del friso del

digitalia
www.digitalia.us

Partenón describen los aspectos religiosos de la fiesta de las Panateneas; numerosas estelas funerarias del Cerámico evocan cultos religiosos poco conocidos: un detalle único es a veces suficiente para darle al mensaje un sentido más revelador, que lo convierte en centro de gravedad noemático y semántico o, cuando menos, artístico del relieve. Estas indicaciones convergen para proyectar una claridad suplementaria al sentido de los cultos de la religión griega.

4. *Los testimonios «paralelos».* La Filosofía de las religiones y su historia comparada han puesto en evidencia afinidades entre las religiones aparentemente más diferentes. No hay que olvidar que las prácticas religiosas de los griegos han surgido como continuación del paso de los elementos religiosos indoeuropeos —fundamento de su cultura de origen—, y de otros tomados de las sociedades autóctonas prehelénicas o de los pueblos circundantes de origen también indoeuropeo (tracios en Europa, frigios en Asia) o semítico (en Oriente Próximo) y, por supuesto, de los egipcios. A pesar del refinamiento resultante de su integración en una cultura y en una civilización también refinadas, la religión griega da prueba de cierto arcaísmo cercano al de las prácticas mágico-religiosas propias de las sociedades arcaicas actuales. Todo el abanico de manifestaciones de lo irracional entre los griegos, estudiado y anotado por E. R. Dodds, testimonia esta afinidad. Será posible introducirse mejor en la mentalidad religiosa griega aproximándose a la mentalidad de las sociedades arcaicas, interpretada no hace mucho por L. Lévy-Bruhl y en nuestros días por C. Lévi-Strauss y su escuela. Recuperar el fondo mágico de la religión griega equivaldría quizás a alcanzar su aspecto más significativo.

Se desprende de lo que precede que para estudiar mejor la religión en la Grecia antigua debe consolidarse la cooperación ya existente entre filólogos, arqueólogos e historiadores del arte, así como entre historiadores de las religiones, etnólogos, etnomusicólogos, sociólogos, historiadores de la filosofía y filósofos. En razón de la fuerza de las cosas, esta nueva aproximación multidisciplinaria no podría mantenerse más allá de una concepción a priori ni ser, por consiguiente, manifiestamente admisible si no se sostiene, de hecho, en la convergencia y en la concordancia de las disciplinas invitadas a colaborar investigando y apreciando objetos comunes determinados y objetivos por alcanzar. La institución internacional que es el Centro Internacional de Estudios sobre la Religión Griega Antigua está llamada a ser la expresión oficial principal, si no la única, de la colaboración indicada.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

3. LA CIUDAD GRIEGA: MODELO HISTÓRICO, ENTIDAD RELIGIOSA Y VALOR POLÍTICO

El factor religioso está intensamente presente en la vida privada y social de los antiguos griegos a lo largo de su historia. En lo referente a la vida social no se puede disociar la dimensión política de la dimensión religiosa. Si el rol de la religión une a las comunidades, se encuentra en ese nivel con el rol de la *polis* como ésta aparece a continuación del proceso que contribuyó a la constitución de las estructuras sociales de la época.

Por otra parte, si la realidad religiosa griega reprodujo desde el principio todos los caracteres de la religiosidad primitiva que todavía se observan en las sociedades de tipo arcaico en nuestros días, no dejó nunca de demostrar, en el curso de etapas históricas ulteriores, cuando las ciudades ya se habían consolidado y aun cuando su importancia se atenuó en beneficio de entidades estatales más amplias, propiedades que testimonian su procedencia mágica y su articulación sincrética, por decirlo así, en cuyo interior se reflejan presupuestos contradictorios. En cuanto creación a partir de procesos que se distinguen de modo simultáneo o sucesivo, la religión griega antigua no se impuso jamás bajo la forma de dogmas inamovibles. Es la razón que explica por qué sólo muy rara vez se opuso a ciertas tendencias políticas y sostuvo de buen grado a las instituciones oficiales.

Partiendo de los restos de los estados descritos por Homero, y en un espacio limitado por la existencia de pueblos bárbaros, nació la ciudad griega, tras la «invasión de los dorios» que marcó el nacimiento de la nueva era histórica. En la misma Grecia, y también esparcidas por toda la cuen-

digitalia
www.digitalia.us

ca mediterránea bajo la denominación de colonias, aparecieron una serie de aglomeraciones autónomas al poco tiempo, dotadas de constituciones y de legislaciones que definían su estructura y funcionamiento.

Algunas de esas ciudades prolongaron la vida de instituciones micénicas preexistentes. Otras se adaptaron al dictado de nuevos impulsos económicos. Salvo algunas excepciones, todas pusieron en evidencia las mismas semejanzas. Fueron sobre todo asociaciones de hombres libres, unidos por el origen, las creencias e incluso por los intereses, así como por la convicción de pertenecer, con el mismo título que los miembros de las otras ciudades griegas —pese a particularismos inevitables—, a una nación y a una cultura comunes, de las que son testimonio instituciones como las antiguas Apaturias, substituidas y ampliadas por las Anfictionías.

Lo esencial de la ciudad griega fue, sin embargo, el haber instituido en favor de sus miembros el derecho de libre opinión sobre todos los problemas de la comunidad y el de expresarla tratando de persuadir a los demás ciudadanos de la solidez de sus argumentos a fin de obtener su asentimiento; esta práctica representa la manifestación más concreta de la democracia directa naciente, especialmente de la practicada en el *agora,* plaza pública y mercado a la vez (identificación concretizada en el vocabulario, que hizo del discurso pronunciado en el mercado el discurso político por excelencia), que poco después se convirtió en el apéndice del *naos.*

Se agregaron a las instituciones religiosas, militares y, sobre todo, civiles instituciones judiciales y la formación de cuerpos legislativos que regían las relaciones entre los ciudadanos y ponían término a los diferentes litigios y asuntos contenciosos. Esas instituciones favorecieron la eclosión y el florecimiento de las artes y las letras, y también del pensamiento filosófico mismo. El paso del *mito* al *logos* suponía, en efecto, la existencia de esos ciudadanos, de esos hombres libres de los cuales cada uno se consideraba —y consideraba también a los otros— no sólo una personalidad realizada, es decir, una consciencia autónoma a imagen de la ciudad misma, sino también una persona: un ser y un valor a la vez.

En casi todos los casos, excluyendo ciertas condiciones diferentes, fueron adoptados e integrados en su función política y social muchos ritos y manifestaciones dependientes de consideraciones y prácticas religiosas. Los

digitalia
www.digitalia.us

ritos orgiásticos,[1] poco numerosos, aunque siempre importantes en la vida cultural, no fueron aceptados oficialmente por las ciudades, que sin embargo los toleraron pese a haberlos marginado antes. La religión griega no se valió nunca de un dogma formal y riguroso, lo que explica su flexibilidad externa y la facilidad con que los mitos religiosos se prestaron a numerosas interpretaciones, sobre todo literarias[2] e igualmente plásticas. Los ritos, por el contrario, estrictamente observados en razón de su naturaleza, permanecieron asociados, bien o mal, a tradiciones a menudo locales, muy rara vez panhelénicas, pero adoptados e integrados de alguna manera en su función política y social por las ciudades, aisladas o confederadas.

La ciudad se perfiló en la persona de su ciudadano, en cuanto agrupación de conciencias independientes libremente asociadas gracias a una legislación tan estricta como justamente aplicada. La idea de justicia no fue, por consiguiente, otra cosa que la proyección de la necesidad de dar a cada ciudadano el derecho de gozar de las ventajas que le ofrecía la ciudad sin distinciones ni privilegios, pero también sin constricciones, con toda libertad y respeto a las prerrogativas que la ley le reconocía. Aparecen ya aquí los fundamentos de la democracia moderna, la cual, por razones bien conocidas, no igualará nunca a su modelo griego, en cuanto éste se sitúa en un momento histórico decisivo y único que, desde el punto de vista cualitativo, se constituye en un modelo supratemporal.

En síntesis, y ahí constato el aspecto más saliente del asunto: es en el interior de la ciudad griega cuya imagen acabo de esbozar, un poco esquemática, es verdad, pero de ninguna manera imaginaria, es en el interior de esta *polis* donde nació el arte político. Efectivamente, en calidad de generadora de la noción de política, arte supremo por excelencia, según Platón, la ciudad griega se afirmó como valor, en otras palabras, como un universo actualizado de manera permanente.

En materia de religión, el ciudadano griego participa de las dos mentalidades señaladas hasta el momento: de la mentalidad sellada por el *logos,* sin duda, y de la cual el aristotelismo es el mayor representante hasta nuestros días, sometida al principio de la no-contradicción; y también, simultáneamente, de la mentalidad llamada arcaica, regida ésta por el mito[3] y por su repulsión firme

1 Cf. E. Moutsopoulos (1992*a*).
2 Cf. E. Moutsopoulos (1989*a*) y (1994*c*), pp. 15-24.
3 Cf. E. Moutsopoulos (1991*a*), pp. 16-39.

digitalia
www.digitalia.us

del primer principio.[4] Dentro de este marco, que no es todavía el del sincretismo posterior, las prácticas mágicas, incluso colectivas, que sobreviven por haber sido incorporadas a las prácticas religiosas, tienen literalmente el derecho de ciudadanía en la medida en que no entran en conflicto con las disposiciones legales vigentes en la vida de las sociedades. Surge una sorprendente plasticidad a nivel de su integración tácita en el ceremonial oficial.

Se habla en nuestros días con demasiada exclusividad de la integración de instituciones o, más generalmente, de realidades por integrar en entidades y en conjuntos siempre más amplios y más vastos. Se olvida, sin embargo, referirse al modelo ejemplar de la *polis* a fin de obtener ideas útiles para el mejoramiento de la calidad de la vida de las comunidades restringidas, cuyo bienestar no puede demostrarse sino provechoso para el establecimiento de las estructuras que deberían dirigir la vida de la humanidad en un futuro bastante cercano a escala planetaria: dialéctica que deriva de un postulado, digamos, de un principio de humanización de los grandes grupos políticos al igual que de sus células constitutivas.

La lección esencial que se aprende del ejemplo propuesto por la ciudad griega, en lo referente al estatuto a la vez existencial, jurídico y político de sus ciudadanos, es la de constatar que esos ciudadanos no son individuos sometidos a una minoría gobernante, sino *personas* desenvueltas y abiertas que forman una elite universal. En una ciudad de esta clase, perteneciente a todos y a cada uno, las ciencias y las artes encontrarían el terreno propicio para su desarrollo ideal y donde los valores comunes a todas las conciencias podrían actualizarse, donde se desearía verlos renacer: ciudad ejemplar a la que todos pertenecerían y cuya presencia en el mundo contemporáneo ofrecería el tipo de un gobierno fraternal. No se trata definitivamente de una utopía más. La tierra, con toda su realidad, está siempre ahí, esperando su valoración y llamando al espíritu de los hombres. Muchas razones apelan, por tanto, en favor de ir en busca de la investigación y del examen de los datos religiosos que se inscriben en el cuadro de la ciudad griega arcaica y clásica. El análisis de estos datos alcanza un interés indiscutible y puede conducir a constataciones e interpretaciones nuevas de la realidad humana.

---

4 Cf., por ejemplo, L. Lévy-Bruhl (1922) y J. Cazeneuve (1961), pp. 16-23 y 37-89.

digitalia
www.digitalia.us

4. ESTRUCTURAS Y VALORES DE LA HISTORICIDAD HUMANA EN LA POESÍA GRIEGA

Si es verdad que para la poesía griega la concepción histórica del devenir humano no es sino la réplica acentuada de una concepción mítica primordial en la que la idea de ese devenir se concretiza, aunque de manera esquemática, no es menos verdadero que en el ámbito del mito el devenir humano está estrechamente asociado a la idea de tiempo, fuera del cual es inconcebible. En el pensamiento mítico, exactamente igual que más tarde en el pensamiento histórico, el devenir humano se concibe sólo en función de la categoría temporal.

A este respecto, no se podría mantener en silencio que entre los griegos tiempo y eternidad son ideas por completo opuestas, como lo son las de limite y de ilimitado, aunque sólo con mucha posterioridad dichas ideas fueron asociadas a estas últimas de la manera tradicional considerada clásica. Ya entre los pitagóricos, al encuentro con el límite, lo ilimitado fue estimado como una categoría negativa y esta posición fue defendida hasta la época de Plotino. Una inversión axiológica se operó a partir de Plotino: en adelante, lo ilimitado fue reconocido como una categoría correspondiente a una totalidad cuyo límite, en cuanto tal, sería en cambio enteramente extraño.

En consecuencia, y en virtud de esa inversión, el tiempo, unido al límite, se presenta como una privación inherente a la naturaleza humana, mientras que la eternidad, unida a lo ilimitado, se afirma como plenitud propia de la Unidad. La negatividad única que Plotino concede a los atri-

digitalia
www.digitalia.us

butos de la Unidad hace que lo ilimitado, que le está unido como atributo, guarde, bajo cierta forma y en cierta medida, aunque en orden diferente, un vestigio del aspecto fundamentalmente negativo que los pitagóricos le habían atribuído al principio.

Nuestra búsqueda se limitará al examen de ciertas perspectivas escogidas entre las que son de importancia capital para la elaboración de la idea de la historicidad humana. Será entonces selectiva y discontinua. Trataremos la cuestión sucesivamente en Homero, en Hesíodo y en los trágicos, cuyas posiciones, creemos, han sido continuadas por Heródoto.

Ya en Homero, sin ser una limitación, la temporalidad es un punto medio o más bien una estructura que condiciona la actividad humana todas las veces que ésta se integra en ella. Vista bajo esa óptica, la temporalidad queda considerada como una «continuación» de base que asegura una significación decisiva, posibilitando toda una serie de hechos y actos precisos, admitiendo una estructuración por grupos, regidos por una causalidad que, sin ser propia de tales actos, se hace inherente a ellos en cuanto es engendrada por su misma sucesión.

En un orden de ideas semejante, la historicidad está todavía sugerida en Homero a través de la existencia, explícita e indiscutible, de un relato épico destinado a celebrar acciones heroicas, por una parte, y, por otra, por una tendencia manifiesta a poner en evidencia la «unicidad» de esas acciones. Para la mentalidad que concibe los poemas homéricos, la historia —pero no la que expone la sucesión de los acontecimientos, sino la que la crea, aun bajo un aspecto puramente mítico conducido a una visión de «lo que acontece» en general— puede ser entendida como una valorización de la temporalidad en favor y en beneficio de lo humano.

En estas condiciones, aunque el hombre no sea otra cosa que un juguete en las manos de la divinidad, es consciente de sus posibilidades para tomar en sus manos su propio destino. La divinidad, notablemente impregnada de antropomorfismo, está dividida y sujeta, a imagen de la sociedad humana, a disensiones: debilidades de la divinidad que ofrecen al hombre una salida para escapar del destino creando su propia historia, es decir, estableciendo él mismo, por medio de sus actos, un equilibrio de fuerzas a fin de lograr imponerse. La sucesión de causalidades establecidas en el interior de la estructura temporal forma el cuadro en el cual se inscribe la sucesión de las acciones de los héroes y el tema en el cual dichas

digitalia
www.digitalia.us

acciones aparecen como variaciones. Su paternidad es patrimonio exclusivo de la condición humana.

La divinidad puede alargar, extender la temporalidad; no puede alterarla, excepto como estructura. Los hechos de los héroes corren simplemente el riesgo de multiplicarse, pero su parte de independencia en relación con el tiempo permanece inmutable. Todos esos caracteres se encuentran también en otras epopeyas del Oriente o de otros lugares. Sin embargo, parece que sólo en Homero se establece una complicidad entre la divinidad y el héroe, complicidad que le permite utilizar su libertad de decisión y de acción a fin de alcanzar sus fines y de afirmarse como personaje en busca de historicidad.

La temporalidad histórica en la que se instala el hombre adquiere en Hesíodo una amplitud estructural característica en razón de la duplicidad temporal que se entiende se prolonga de manera orgánica. En Homero, el pasado humano más lejano es todavía un pasado histórico. Hesíodo, por el contrario, concibe la existencia de una temporalidad en cierto modo prehistórica, en cuyo interior la evolución de la humanidad obedece a esquemas universalmente difundidos y cuyos vestigios se descubren en todo lugar en las sociedades primitivas, aun en nuestros días. En el interior de esta estructura que llamaremos *añadida,* al mismo tiempo que *compartimentada,* en lo que se refiere a su parte afectada, en zonas a la vez temporales e históricas, esto es, humanas, todo sucede como si el pasado lejano, no obstante estar privado fenomenalmente de todo poder sobre el presente lo mismo que sobre el pasado próximo, les imprimiese en realidad su dinámica propia.

Dado que, según Hesíodo, la marcha del mundo es descendente, ésta lleva consigo obligatoriamente la caída del hombre. Esta caída se realiza en verdad de manera discontinua y arrastra a su vez una serie de mutaciones esenciales en la naturaleza humana, que no están desprovistas de significación propiamente axiológica, hasta tal punto que se creería reconocer en la idea de las épocas sucesivas de la humanidad —idea que se asocia a esta visión de conjunto— una prefiguración de la doctrina de Plotino sobre la progresión.

Buscar analogías de fuerza entre las dos concepciones sería temerario y gratuito. En ambos casos, sin embargo, la concepción estructural del modelo de la caída es muy parecida. Nos abstendremos, por otro lado, de

digitalia
www.digitalia.us

acercar esta concepción claramente «entrópica» a la de la historicidad humana como se sostiene con san Agustín o, más aún, mucho más tarde con Gerardo di Borgo San Donino o, en todo caso, con Condorcet, Auguste Comte y los diversos hegelianismos: estructura cuya dinámica es definitivamente ascendente, en la medida en que procede de una inspiración fundamental de origen extrahelénico.

Dos constataciones se desprenden de cuanto precede: en primer lugar, que de un modo general se corre más bien el riesgo de generalizar que de pretender que la concepción filosófica de la historia ha sido siempre e incondicionalmente cíclica entre los griegos; y, en segundo lugar, que, sobre todo en Hesíodo, le incumbe al hombre asegurar su libertad al mismo tiempo que asumir la responsabilidad de ella desde el momento en que trata de frenar su caída transformando su propia trayectoria en una recta vertical hacia una curva asíntota, preservando así, en su impotencia, su dignidad propia por entero. En resumen, contrariamente a lo que ocurre entre los hombres de épocas anteriores, en Hesíodo el hombre de la época presente es dueño de su destino, por decirlo así, y por este hecho es el hombre histórico por excelencia.

Con los trágicos, la poesía griega regresa a una concepción de la historicidad humana quizás menos amplia y menos universal que en Hesíodo, pero directamente inspirada en la concepción homérica análoga, y presenta un rigor innegable cuya temática, al máximo variada, ofrece una ilustración sorprendentemente rica. La tragedia se desinteresa de la prolongación en compartimentos de la temporalidad histórica hesiódica, a fin de señalar el carácter actual, incluso actualizado, de un pasado unitario en el que el héroe está en condiciones de modificar por sí solo, con sus acciones, circunstancias que corresponden a su presencia y que, al mismo tiempo, se prolongan indefinidamente en dirección a lo «ulterior».

Esta divisibilidad temporal se sobrepone a una temporalidad indivisible representada por la *heimarméné,* que constituye la trama del devenir humano y sobre la cual se injerta, de inmediato, una estructura dialéctica binaria, a la vez temporal y causal, y cuyas dos contraventanas, la *hybris* y la *tisis,* parecen surgir de un alargamiento analítico de la idea de *diké.* En la tragedia, como en otras concepciones, en Anaximandro, por ejemplo, la ruptura de un equilibrio exige ineluctablemente un proceso de restablecimiento tanto más violento de lo que ha sido esa ruptura. Para que un

digitalia
www.digitalia.us

orden sea finalmente restablecido se hace necesario contar ante todo con cierto número de oscilaciones sucesivas; de ahí la pluridimensionalidad de los grupos de tragedias, como los que forman la *Orestíada* o la *Tebaida.*

Casi al mismo tiempo que Esquilo y Sófocles, Heródoto adoptará la visión trágica, en el sentido que acaba de ser precisado, de la historicidad del devenir humano, garantizándola con la autoridad de su propia tendencia a generalizar, incluso a universalizar, ciertos tipos de causalidad histórica. Con Heródoto se entra ya en el dominio naciente de la Filosofía de la historia, saliendo del marco de una interpretación poética de la historicidad humana. Si ocurre que para Heródoto las causas primeras no son siempre distintas de las causas segundas, eso es imputable únicamente al clima de la tragedia en la que se ha inspirado y que, al límite, como es el caso de *Los Persas* de Esquilo, sirve de sostén a su obra. Grandeza y miseria simultáneas del hombre. Tenemos ahí la lección que ofrecen las fuentes poéticas —épicas, didácticas y dramáticas— que acaban de ser indicadas y que Tucídides heredará antes de contar con su forma clásica.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

5. EL MODELO DE EMPÉDOCLES DE PUREZA ELEMENTAL Y SUS FUNCIONES

El pensamiento de Empédocles constituye una de las primeras tentativas de síntesis de las cosmologías jónicas. El pensamiento de Anaxágoras le hace compañía a esa altura, presuponiéndolo y completándolo, por decirlo así, aunque desde una perspectiva diferente. La cosmología de Empédocles, hechos todos los análisis, se desarrolla en dos direcciones convergentes que definen dos dominios muy diferentes pero en absoluto independientes uno del otro: un dominio relativo a la *estática* universal, que se ocupa del estudio del sistema completo de los elementos, y un dominio relativo a la *dinámica* universal, que se ocupa del estudio del sistema de las fuerzas de atracción y de repulsión ejercitadas sobre el sistema precedente.

En Empédocles se encuentra expuesta por primera vez, bajo su aspecto más completo, una teoría comprensiva y sintética de los cuatro elementos, conforme a cuyos términos el núcleo de las primeras cosmologías se toma nuevamente en cuenta y se dispone siguiendo una modalidad dependiente de una fórmula de funcionalidad en la combinación. De esta manera, los principios fundamentales, que en las filosofías de Tales, Anaxímenes y Heráclito eran respectivamente el agua, el aire y el fuego, a los que además se une la tierra, se reducen a importantes elementos simples, tributarios unos de los otros en la medida en que son susceptibles de combinarse entre sí.

Me permito proceder aquí a una digresión. Las hipótesis gratuitas que han enfatizado consideraciones de orden histórico no han faltado, por cier-

digitalia
www.digitalia.us

to. Recordemos a un joven pensador griego, prematuramente desaparecido, quien, con mucha imprudencia, intentó completar la serie de aparición de las cosmologías jónicas interpolando el *apeiron* de Anaximandro entre el agua y la tierra. Ejecutó un trabajo de reducción semejante al de Empédocles, pero extremó la analogía hasta identificar otro principio con un elemento nuevo. A fin de justificar su posición temeraria tuvo que sostener una interpretación más que ilusoria, del género de las que Platón emplea en el *Cratilo* para el término *apeiron,* que interpretaba como la forma dórica del término *épeiros* ('continente, tierra firme', en oposición a *océano*). Absorbido por su entusiasmo, olvidó, sin embargo, advertir en tal circunstancia lo que cualquier alumno de la escuela elemental debe saber desde siempre, es decir, que el *alpha* privativo de *apeiron* es breve, y que por esa razón no podría concordar en ningún caso con la *êta* larga de *épeiros.* Vemos entonces derrumbarse de un solo golpe esta teoría, en cierto modo seductora pero en extremo formalista y definitivamente arbitraria. Mientras no se haya logrado una interpretación verdaderamente satisfactoria del *apeiron* de Anaximandro, debe aceptarse la imposibilidad de asociar de manera abusiva este término a otro: el *apeiron* de Anaximandro se mantiene como un principio irreducible frente a todos los demás elementos.

Retornemos a nuestra problemática inicial para señalar que, según Empédocles, los cuatro elementos se combinan de acuerdo a relaciones varias, bajo el signo de la actividad atractiva de *philotés,* en un número ilimitado de cuerpos, los cuales se descomponen asimismo en sus elementos constitutivos bajo el signo de la actividad repulsiva de *neikos*. La variedad de las relaciones de combinación es, en este caso, totalmente responsable de la variedad de los cuerpos obtenidos. Los elementos mismos son cuerpos, ya no principios. Son suplantados en esa función por los principios de atracción y de repulsión, de composición y de descomposición. De ahí la importancia de la existencia de los dos campos diferentes, señalados al principio, a saber: un campo de equilibrios, estático, y un campo de tendencias, dinámico; dentro de ambos se mueve simultáneamente el pensamiento de Empédocles.

Existe, no obstante, una interpretación diferente, que no podría aceptarse: hace de *philotés* el amor, por supuesto, y de *neikos,* el odio. Como consecuencia, entonces, *neikos,* en vez de ser una repulsión, sería la manifestación destructiva de un elemento por otro. Ya no se trataría de la culminación de una función cosmológica conforme a un modelo, digamos,

digitalia
www.digitalia.us

matemático, además de la destrucción, del aniquilamiento de esa función por un proceso de destrucción separadora, sino del ensayo de formulación de una función imposible de instaurar, en cuanto estaría apoyada en una posición contradictoria.

En tal sentido, no podría concebirse *neikos* como un principio ni como un proceso de *separación* ni, sobre todo, como un proceso de *absorción aniquilante,* dado que si los elementos se debiesen aniliquilar unos a otros ¿cómo podrían reconstituirse en el curso de la fase siguiente? En cuanto a *philotés,* se trataría de una aproximación, de un agregado, de una mezcla más que de una unión completa, seguido de una separación que restituiría a los elementos agregados su pureza primitiva.

Imitando el discurso mitoplástico continuo de Protágoras en su diálogo homónimo, Platón procede a una mención anticipada de lo que será su doctrina de los *mixtos* en sus diálogos llamados «metafísicos»: en el momento de la creación de las especies mortales, fijado por el destino, los dioses las habrían modelado en el interior de la tierra, mezclando tierra y fuego entre sí *y* con todo lo que tolera dicha mezcla. Recordemos de paso que, en contra de lo que Protágoras habría pretendido, a saber, que los dioses son quienes dieron forma a la mezcla de la cual han surgido los mortales, en Empédocles los dioses mismos no escapan al determinismo que rige al universo. ¿Se debería ver en esa doble mezcla, indicada por Platón, una prefiguración del proceso de mezcla en dos fases, para que sea más completo, de lo Mismo y de lo Otro, con su propia mezcla, preconizada en el *Timeo*? De los dos elementos citados en el *Protágoras* de Platón, uno es más material, el otro casi incorporal. ¿Se trataría de los dos términos extremos de una serie de elementos?

Por otra parte, ¿no se debería ver en la expresión «todo lo que es susceptible de ser mezclado con la tierra y el fuego» una alusión literaria que comprende a los otros dos elementos, el aire y el agua? Eso parece verosímil, porque ningún otro elemento susceptible de participar en ese género de mezcla ha sido mencionado en otra parte por Platón. El sistema de los cinco sólidos geométricos regulares del *Timeo* podría, en consecuencia, constituir más que una simple ampliación o una generalización del sistema clásico de los cuatro elementos y proceder de una concepción cosmológica por completo diferente, influida por la especulación matemática. Efectivamente, en Empédocles el éter es una simple variación del fuego,

digitalia
www.digitalia.us

mientras que la existencia de un quinto sólido regular supone en el *Timeo* la existencia de un quinto cuerpo autónomo.

En la filosofía de Empédocles, toda existencia representa, en grado diverso, el componente de unión de los cuatro elementos. En ese mismo contexto, toda inexistencia sería el resultado de su descomposición. Existencia e inexistencia no serían en ningún concepto estados estables, definitivos e inalterables, sino simples eventualidades que pasarían sin cesar de un estado de latencia a un estado de realización y viceversa. Es de suyo evidente que cada uno de los cuatro elementos (cuyo sistema está por otra parte fuertemente jerarquizado, en cuanto que el fuego, por ejemplo, es considerado superior a los otros tres elementos, los cuales, en consecuencia, presentan ciertos caracteres comunes a pesar de las diferencias esenciales que los separan) no se une a los otros sino parcialmente y que, en definitiva, permanece puro y homogéneo. Dos consecuencias se desprenden de esta constatación: *a*) el modelo de mezcla preconizado por Empédocles no es verosímilmente extraño al modelo de base del proceso de incorporación como es definido por los Atomistas; *b*) el modelo de pureza elemental aplicado a la masa residual de cada elemento es un modelo de inspiración esencialista, por decirlo así.

Estas dos constataciones son igualmente válidas desde el punto de vista de la dinámica de la cosmología de Empédocles, en especial desde el punto de vista de la dialéctica que engendra la alternancia no de los estados de mezcla y de separación, sino de los principios de *philotés* y de *neikos,* dialéctica aplicable en el ámbito de la trascendencia y capaz de asegurar, por la alternancia de su predominancia, una especie de equilibrio del universo en su rotación propia. *Philotés* y *neikos* no son de ninguna manera principios absolutos en lo que respecta a su naturaleza y a sus funciones respectivas; ambos actúan juntos y alternativamente, en cuanto principios de unión más que de desunión, y a la inversa. Ese doble papel asegura la existencia de la unidad en la diversidad (como es el caso del cuerpo vivo, cuyas partes son al mismo tiempo semejantes y desemejantes).

En cuanto al acercamiento de los principios contrarios, se encontrará esta dialéctica en la teoría platónica expuesta en *El Sofista,* donde el ser y el no-ser, juzgados con anterioridad como irreductibles por Parménides, tienden a reconciliarse por medio del desarrollo de valores ontológicos intermedios, como el *ser no siendo* y el *no-ser siendo.* Se le encuentra igual-

digitalia
www.digitalia.us

mente en la cuestión del acercamiento de los estados contrarios en la doctrina de Anaxágoras de las *homeomérias,* según la cual al desorden inicial, después de la aparición del *Noûs,* principio decididamente trascendente, sucede un orden donde nada se une totalmente a lo que le es semejante y donde las partes homogéneas coexisten y se flanquean sin fusionarse, formando, sin embargo, conjuntos.

La existencia de un modelo de pureza elemental en el universo de Empédocles supone que la masa de cada elemento que no se presta al proceso de mezcla permanece imperturbable, provocando, por el contrario, una especie de atracción en las partículas de la misma naturaleza que ella, a fin de liberarse de la mezcla que dichas partículas constituían con las de otros elementos. Una vez desligadas, esas partículas se reúnen con la totalidad elemental a la que no han dejado de pertenecer, demostrando que su mezcla era sólo temporal. El mismo mecanismo se reproduce, mantenidas las proporciones, en el universo pitagórico. El modelo de pureza está ahí de alguna manera en estado latente y es gracias a la acción del *Noûs* como se actualiza.

En consecuencia, esta actualización sólo se diferencia en el nivel de la calidad: en Anaxágoras es «káirica», puesto que es única y sólo interviene en un momento oportuno. En Empédocles, en cambio, es periódica, puesto que se manifiesta en el cuadro del movimiento alternativo dialéctico que califica la relación entre dos principios opuestos, pero de ninguna manera exento de *kairicidad.* El modelo de pureza elemental opera, en el interior de ese esquema, como un modelo catalítico. La naturaleza de cada elemento es más pura que la de cada uno de los princpios a cuya acción obedece, siendo éstos opuestos, pero no incompatibles. El modelo de pureza elemental que expresa esta naturaleza sirve, no obstante, de factor de orientación en el momento de la disolución de una mezcla.

Estas constataciones permiten concluir que el aspecto estructural estático del universo de Empédocles aparece bajo el signo de la identidad fundamenal, rigurosamente permanente, de cada uno de sus componentes, mientras que su aspecto estructural dinámico testimonia una funcionalidad dialéctica no sólo en cuanto a las relaciones entre principios o fuerzas actuantes, sino también de su acción sobre los componentes en cuestión. La pureza de estos últimos actúa, a su vez, como traba para su unión completa, por una parte, y, por otra, como sostén en el proceso de su desagregación: funciones que elevan al modelo mismo en cuestión al rango de fuerza actuante.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

6. *KAIROS* Y ALTERNANCIA: DE EMPÉDOCLES A PLATÓN

La noción de *kairos* está siempre presente, aun implícitamente, en el hombre actuante, incluso en la medida en que se ve disimulada y casi oculta por diversos expedientes que impiden a las estructuras íntimas de la conciencia aparecer con claridad a fin de ser modificadas. Se podría afirmar que esas estructuras de la conciencia están asociadas muy a menudo, si no siempre, a la existencia de una discontinuidad en el interior de una continuidad, y a la inversa, es decir, de una crisis que altera por el momento una constitución establecida. El hecho de que el término *kairos* esté vinculado etimológicamente y de manera directa al de *krisis,*[1] cuya acepción original indica «discernimiento», «discriminación», refuerza esta tesis. Se trata de la reducción ad infinitum de una nueva estructura inserta en una estructura preexistente; en consecuencia, de una estructura compuesta en adelante, pero irreducible frente a sus componentes, bajo pena no sólo de disgregarse sino, además, de ver a esos componentes reducirse a la nada. En vista de esta disposición objetiva, es preciso que intervenga el parámetro de la intencionalidad de la conciencia, entendida como substrato intencional necesario de su actividad.

Penetrado de pragmatismo, Bergson condenaba en el pasado a Plotino y, junto a él, al conjunto de los filósofos griegos por haber dado prioridad a la contemplación en detrimento de la acción, sosteniendo que la acción prevalece, de hecho, desde el punto de vista filosófico.[2] «Fiel al espíritu de Platón», escribe Bergson, Plotino «pensaba que el descubrimiento

1 Cf. «Nota sobre el significado de kairos», en E. Moutsopoulos (1991*b*), pp. 32-33.
2 Cf. Plotino, *Enn.,* III, 8.4.

digitalia
www.digitalia.us

de lo verdadero exige una conversión del espíritu, que se aparta de las apariencias. Sobre todo para Platón y para quienes han entendido así la metafísica, alejarse de la vida y transformar su atención consiste en trasladarse de inmediato a un mundo diferente de aquel en que vivimos, en suscitar facultades de percepción distintas de las de los sentidos y la conciencia [...] No han considerado que por lo menos en la mitad de sus especulaciones, el metafísico debe continuar observando lo que todo el mundo observa [...] De ahí se explica por qué recurren invariablemente a facultades de visión diferentes de las que ejercitamos a cada instante para el conocimiento del mundo externo y de nosotros mismos».[3]

No hay al parecer nada más correcto. Por lo tanto, esta afirmación fundamental exige una doble observación. En primer lugar, una inversión axiológical tal, un revés jerárquico tal, no es ni suficiente ni necesario, puesto que, aunque orientada en dirección a la *theoria,* la conciencia está poco más o menos perseguida por su compromiso de lograr el buen éxito de su encaminamiento hacia el objeto de su contemplación, un compromiso que implica infaliblemente un objetivo verdadero[4] determinando una *praxis.* En ese orden de ideas, toda filosofía proveniente de la toma en consideración de la noción de *kairos,* partiendo de la de *kairicidad,* no puede sino emparentarse con un cierto pragmatismo, sea inspirado por Peirce o por Bergson. Se encontrará enseguida el conjunto de esas líneas directivas en las concepciones teóricas más apriorísticas que aparecen a lo largo de la historia del pensamiento filosófico más estricto, manteniéndonos sólo en este último, dejando de lado el pensamiento científico y el artístico.[5] Esas mismas líneas directrices se manifiestan aún más evidentes en construcciones especulativas desde que interviene la referencia a una intencionalidad cualquiera, sobre todo en el caso en que el carácter único e irrepetible del *kairos* se hace presente en el interior de un cuadro más general de repetibilidad,[6] como por ejemplo el cuadro de un movimiento cíclico o de un movimiento alternativo resultado de dos movimientos conjugados.

Por alternancia se entenderá una sucesión más o menos regular y por turno de dos estados o de dos factores que se reemplazan mutuamente.

3 Cf. «La pensée et le mouvant», en H. Bergson (1959), p. 1374; cf. E. Moutsopoulos (1980*a*), p. 16 y n. 11-15.
4 Cf. E. Moutsopoulos (1988).
5 Cf. E. Moutsopoulos (1984*a*), pp. 107-113.
6 Cf. E. Moutsopoulos (1997*a*) y (1991*b*), pp. 261-265.

digitalia
www.digitalia.us

Digo «dos» en principio, en cuanto su número no podría estar limitado a dos únicamente. Existen modelos de alternancia de tres o de cuatro elementos y aun más. Pero esa sucesión se reduce con más frecuencia a la diada. Una variación tal de factores o de estados, independientemente de su número, no es sólo deliberada; procede también de la necesidad de reconocer derechos iguales a los factores en causa, dándoles a cada uno de ellos la posibilidad de ejercitar los suyos sin amenazar a los del otro o los otros, respectivamente. Sin embargo, el número de los factores alternativos no puede ser ilimitado: si se sobrepasa cierto límite numérico, no puede hablarse de alternancia sino de renovaciones sucesivas.

En la música, sin duda alguna, la alternancia encuentra su ilustración más completa, bajo la forma de sucesión de tiempos fuertes y de tiempos débiles. Algunos ritmos se componen de un gran número de elementos, pero parece que todos son reducibles, de grado o por fuerza, a estructuras binarias.[7] Bergson menciona las alternancias del flujo y del reflujo que se han observado a menudo en la historia[8] y agrega que «toda acción prolongada en un sentido conduciría a una reacción en sentido contrario».[9] Emanuel Lévinas, por su parte, señala que la «alternancia de esfuerzos y distracciones en las que gozamos los esfuerzos, constituye el tiempo mismo del mundo».[10] Agregaría a esto que el ritmo cotidiano del organismo humano[11] se encuentra sometido a condiciones complejas en las cuales los placeres y las penas son vividos por la conciencia.[12] La noción de alternancia ha sido ilustrada con mayor detalle por lo menos en dos oportunidades por el pensamiento antiguo, primero por Empédocles y luego por Platón, quien es deudor de aquél por varias razones, en especial en lo que se refiere a la teoría de los elementos.[13] Sería necesario, por cierto, citar también a Hesíodo, Anaximandro y Heródoto, y sobre todo a los trágicos, en lo referente a la asociación causal de las nociones de *hybris* y de *tisis* (o *dike* o *némesis*).[14]

---

7 Cf. «Le vide esthétique», en E. Moutsopoulos (1994*b*), pp. 62-66.
8 Cf. supra, y la n. 6.
9 «Les deux sources de la morale et de la religion», en H. Bergson (1959), pp. 1223-1227.
10 E. Lévinas (1947), p. 154.
11 Cf. E. Moutsopoulos (1975*b*), pp. 6-7.
12 Cf. ibídem, pp. 92-95.
13 Cf. E. Moutsopoulos (1989*b*), pp. 119-125; Platón, *Protágoras,* 320c y ss.
14 Cf. «La transtructuration tragique du mythe», en E. Moutsopoulos (1994*c*), pp. 15-25, sobre todo pp. 18-19.

digitalia
www.digitalia.us

El modelo esquemático más adecuado para ilustrar la alternancia es el del movimiento pendular. Se verá, sin embargo, que pueden concebirse igualmente otros modelos, como por ejemplo el de torsión y de retorsión, previsto por Platón. En los tiempos modernos, los movimientos espiroidal y helicoidal, a los cuales son reducibles los modelos históricos de Vico *(corsi e ricorsi)* y de Hegel, respectivamente, ponen el acento en la posibilidad de traspasar la idea de equilibrio, reemplazándola por la idea alardeada de una dinámica constante.[15] Según estos filósofos, el suceso, por más repetible que sea, permanece así siempre único.

En Empédocles, los elementos que componen el todo están reunidos alternativamente y casi unificados, luego separados y rechazados, bajo la impulsión de los dos principios opuestos, *philotés,* atracción, y *neikos,* repulsión, aversión. Insisto en la locución adverbial «alternativamente», en cuanto, por suponerse que existen desde siempre y de manera continua, esos dos principios ejercitan alternativamente sus fuerzas respectivas en el universo (*enallax,* precisa Empédocles).[16] En el interior de ese proceso de alternancia o, mejor dicho, de ese estado de alternatividad de los principios que gobiernan el mundo, la *kairicidad* interpreta su papel, implícitamente por supuesto. La alternancia de las dos fases del funcionamiento del universo no es simple de por sí: por ejemplo, la alternancia entre el día y la noche se realiza gradualmente; mientras que la fuerza ejercida por *philotés* disminuye hasta anularse al término del período que le ha sido asignado, la fuerza ejercida por *neikos* aumenta y se intensifica cada vez más.[17]

Estas condiciones son intercambiables, obviamente. En consecuencia, entre la disminución y el aumento se llega a un instante, infinitesimal, es cierto, pero no menos real por lo tanto, en el que la intensidad de las fuerzas ejercitadas por una y otra parte se equilibran y en el que una estabilidad, pese a su precariedad, se instala en el funcionamiento cósmico antes de que, siguiendo su destino preestablecido, uno de esos principios se apodere totalmente del objeto de su actividad y el otro cese provisionalmente de influenciarlo antes de recuperar por un instante, determinado con anti-

15 Cf. E. Moutsopoulos (1997*a*).
16 Cf. Empéd., fr. A 28 (D.-K.(16) I, 288, 2); B 17 (I, 312, 16-17): B 20 (I, 318, 18-21).
17 Cf. Empéd., fr. B 22; Simpl., *Phys.,* 160, 26 (D.-K. 16 I, 320, 16) menciona el término νεικογενέσι, «salidos de (o producidos por) νεικος», para designar los efectos particulares de *neikos* en el mundo.

digitalia
www.digitalia.us

cipación, su precedencia sobre aquél. Existe indiscutiblemente un instante *káirico,* preciso, único e irrepetible en cada fase alterna de ese proceso, del que Empédocles (por lo menos en la medida en que sus fragmentos, que nos han llegado incompletos, nos impiden entender en su totalidad el fondo de su pensamiento) no ha sabido sacar provecho probablemente, pero del que Platón retendrá el sentido y la importancia, apropiándose y aplicando a su manera el modelo cosmológico de Empédocles.

En efecto, una alternancia parecida a la de los principios cósmicos rivales y opuestos examinada por Empédocles ha sido concebida con motivo del mito incorporado por Platón en *El Político.*[18] El universo es comparado ahí a una inmensa esfera que se supone que está suspendida en un punto situado fuera del espacio con la ayuda de un hilo extremadamente fino.[19] La inmensidad de la esfera, combinada con la finura y la longitud del hilo de suspensión, donde se localizan, materializadas, las fuerzas que producen los movimientos de la esfera alrededor de su eje, prolongado por el hilo, actúa como un resorte que se extiende y se contrae todas las veces que el propio hilo se tuerce y se retuerce, alternativamente, en un sentido y luego en otro. Este mecanismo supone, en un momento dado, la disminución del movimiento de rotación de la esfera, hasta ahí invariablemente seguido en un sentido, luego su detención completa, aunque fuese aquí también sólo en el curso de un instante *káirico* infinitesimal, pero preparado, sin embargo, a lo largo de la fase de rotación en curso, en razón de la torsión, cada vez más fuerte, del hilo.

La detención de la rotación no se produce entonces inopinadamente; muy por el contrario, es previsible e incluso está precedida de signos precursores, como una serie de sacudidas, que se traducen en catástrofes sobrevinientes en la superficie de la esfera, que obedece a su inercia, sin mencionar lo que sucede, presumiblemente, en el interior de la esfera. Platón no insinúa nada preciso sobre el problema. Señalemos simplemente que en el instante mismo en que la acción de una de las dos fuerzas opuestas se detiene en apariencia, la acción de la otra empieza a hacerse manifiesta. Agreguemos que, según Platón, si una violencia se pone en acto en el plano cósmico y cosmológico,[20] todo es por completo diferente en el

18 Cf. Plat., *Polít.,* 269c y ss.; E. Moutsopoulos (1994*d*).
19 Cf. P.-M. Schuhl (1932).
20 Cf. E. Moutsopoulos (1994*d*).

digitalia
www.digitalia.us

plano biológico considerado en el *Timeo,*[21] donde, por ejemplo, los sonidos que llegan al cuerpo para reforzar a los que les son precedentes, y que están a punto de apagarse, se unen a éstos, fundiéndose con ellos, creando así una armonía preestablecida.[22] Todo lo que merece ser mantenido, una vez más, es el carácter *káirico* de la detención del movimiento en cuestión, que no hace de esta detención un instante privado de dimensiones en absoluto, sino un *minimum* óptimo, de cuyo interior se puede recortar otro *minimum* óptimo y así sucesivamente; esto es, una zona duracional al límite de su constitución. Por su parte, la conciencia está llamada a aprovecharse de este estado de cosas adelantándose a la marcha de los sucesos o, dicho de otra manera, actualizando la eventualidad.

Los dos ejemplos de alternancia *káirica* que acaban de ser comentados constituyen, recordémoslo, sólo dos casos entre otros muchos que pueden advertirse y aislarse en el interior de la Filosofía, considerada en su devenir y en su transcurrir. Se trata en todas partes de un *kairos* de encuentro de las acciones ejercitadas por fuerzas concurrentes. Ese dinamismo, cuyos diversos modelos de alternancia permanecen como expresiones particulares, no es otra cosa que el apéndice del dinamismo que su *kairicidad* intencional imprime en la conciencia, la cual, a su vez, lo aplica forzosamente a sus propias concepciones cosmológicas y de otro tipo, provenientes de la especulación metafísica. De Empédocles a Platón, y más adelante hasta nuestros días, bajo formas diferentes nos encontramos en presencia de toda una serie de consideraciones filosóficas fundamentales que dan acceso a la comprensión, aunque fuese sólo de un aspecto único, del impacto que la idea de *kairicidad* ejerce en la inteligencia y la actividad humanas y de lo cual en lo que precede solamente se ha podido trazar un simple esbozo. Todo ocurre, en los ejemplos que se han escogido, como si cada uno de los principios opuestos se apresurase, a lo largo de su fase de retiro, a regresar al asalto para apoderarse del objeto reivindicado, la realidad cósmica, y esto al instante mismo en que el otro estuviese aparentemente debilitado al máximo. Nada más «económico» en esta actitud, que corresponde al estado particular de encontrarse frente al instante propicio, oportuno y privilegiado, con el que se llega sin gran esfuerzo a los fines que se han fijado con anterioridad.

---

21 Cf. Plat., *Timeo,* 80b.
22 Cf. E. Moutsopoulos (1985*b*).

digitalia
www.digitalia.us

Instante excepcional, el *kairos* marca el fin de una plenitud esperada y el principio de una carencia reconocida. De instante fugaz se transforma en instante decisivo. Se trata, a partir de entonces, de aferrar lo pasajero, de aclarar lo matizado, de dominar lo fugaz dentro de las situaciones que han sido calificadas, situaciones que se demuestran de importancia capital para comprender e interpretar la idea de la dinámica conforme a la cual la conciencia se les representa participando de lleno en ellas. Hay lugar para señalar el alcance reconocido por el pensamiento griego a las nociones de medida y desmedida. Al lado de *métron* recurre a *hybris;* al lado de *lian* recurre a *agan,* adverbio que designa el exceso. Del superlativo al excesivo y al inaceptable no hay sólo una diferencia de grado, sino también un cambio cualitativo que implica, además, un cambio de actitud de la conciencia: de positiva se transforma de inmediato en negativa. Es en este ámbito donde se comprende la diferencia entre constatar y apreciar, entre indiferencia y obligación, informado y vivido. ¿Y por qué no calificar el proceso de *kairificación* de lo vivido por la conciencia como un proceso de humanización de su sentido?

Se concibe así una progresión de la intensidad con la cual una calidad se manifiesta impunemente, sin correr el riesgo de una mutación o de un simple cambio del registro que la precisa. Se tratará en este contexto de un *minimum,* entendido como un *minimum quod sit,* más allá del cual una cualidad se fluidifica para escapar a todo control y para hacerse, dentro de sus límites, inexistente a la conciencia. Tales límites pueden llegar a constituir la medida de lo esencial. Y a partir de esta minimalidad decisiva también se hace posible la alternancia, una alternancia que, por lo demás, le permite sobrevivir a la actividad del sistema de las fuerzas alternantes. El instante excepcional, *káirico,* que marca en más de un aspecto este proceso significativo, demuestra ser, observando con atención, un instante digno de un gesto retencional que le impide desvanecerse, invitándolo en cambio a perpetuarse.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

7. EL UNIVERSO MUSICAL DE LAS MUJERES EN ESQUILO

1. *Tragedia y mentalidad dionisíaca.* Cuando Nietzsche establecía la distinción, revolucionaria en su época (1872), entre mentalidad apolínea y mentalidad dionisíaca, fueron pocos entre sus contemporáneos los que pensaron que esa distinción le había sido sugerida por su formación y su actividad musicales y musicológicas en el momento de haber tomado contacto con los textos de la Antigüedad griega.[1] La tragedia constituyó para él una fuente de inspiración en renovación permanente.[2] El conjunto de la dramaturgia antigua representa un arsenal musical y los trágicos griegos, músicos igualmente, trasmitieron a través de sus creaciones sus experiencias musicales directas lo mismo que la refundición filosófica de éstas.[3] La poesía trágica, en su totalidad, sirve de eco a los residuos de la mentalidad «mítica» (o «arcaica»), como fue estudiada a inicios del siglo XX, entre otros, por L. Lévy-Bruhl,[4] quien ha formulado las condiciones de funcionamiento de dichos residuos.

Conforme a esta formulación, el pensamiento mítico griego, independiente de la mentalidad filosófica, no se aparta en absoluto de las reglas generales que dominan el pensamiento de todas las sociedades primitivas sin excepción; pensamiento éste que se funda en primer lugar en el prin-

---

1 Cf. F. Nietzsche (1886); cf. E. Moutsopoulos (1997*b*).
2 Cf. F. Nietzsche (1886).
3 Cf. L. Lévy-Bruhl (1922) y (1931). Cf. J. Cazeneuve (1961); J.-P. Vernant (1965). E. Moutsopoulos (1991*a*), pp. 17 y ss.
4 Cf. L. Lévy-Bruhl (1922), pp. 17-18, 133-135 y 233-238.

digitalia
www.digitalia.us

cipio de *participación,* participación que permite la reducción de todo ser y de todo objeto a un poder sobrenatural (incluso simplemente superior), pero también la penetración de este poder en ese objeto a fin de reforzar y activar su ordenamiento orgánico.[5] La mentalidad primitiva está impregnada de los mismos principios de la mentalidad científica postaristotélica. Sin embargo, mediante la influencia que el principio de participación ejerce sobre estos principios, dicha mentalidad funciona de modo diferente a nivel de la participación misma. El principio de *identidad*, por ejemplo, no supone el de *contradicción,*[6] mientras que el principio de *causalidad* se confunde con el principio de *finalidad.*

En otros términos, para la mentalidad primitiva un objeto del pensamiento se identifica de verdad consigo mismo, pero eventualmente también en todo o en parte con otro del que es distinto: es posible, en especial y sustancialmente, que su marco de referencia sea más amplio que en apariencia. Ese ser o ese objeto, en consecuencia, se afirma bajo un aspecto o bajo otro, y lo hace indiferentemente, según el caso, hasta tal punto que sus diversas manifestaciones no engendran, de hecho, ninguna contradicción, sino que coexisten potencialmente. Por otra parte, desde el punto de vista de la causalidad, se supone que un objeto del pensamiento debe su existencia al objeto que lo precede en el tiempo: *post hoc, ergo propter hoc,* es decir, independientemente de lo que sucede en el plano científico, bastando para esto que la conciencia primitiva se haya habituado a dichas sucesiones de fenómenos.[7] Dicho así, este pensamiento goza igualmente del recurso a las *primeras causas,* aun cuando éstas no sean inmediatas; es decir, que éstas, desde el punto de vista causal, se mantienen alejadas de sus efectos, pese a la aparición y a la inserción de causas segundas inmediatas, consideradas no obstante inferiores en potencia y en importancia.[8]

---

5 Cf. ibídem, pp. 521-522.

6 Cf. ibídem, pp. 42, 85-99, 135-153 y 522; Aristóteles, *De interpr.,* 6, 17 a 33: ἔστω τοῦτο, κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι.

7 Cf. L. Lévy-Bruhl (1922), pp. 47, 85-93, 142-147, 386-387 y 510-515. Cf. D. Hume (1882), parte I, sec. 5. Cf. Arist., *Fís.,* B3,194b20 (A1, 184a13; *Metaf.,* Γ1, 1003a31; *Meteor.,* A2, 339a24; 1, 338a20; *De gener. animal.,* Δ1, 765b6): ἡ πρώτη αἰτία (τὰ πρῶτα αἴτια). Cf. *Metaf.,* Γ1, 1003a27 (*Fís.,* B3, 195b22): αἱ ἀκρόταται αἰτίαι (τὸ αἴτιον τὸ ἀκρότατον).

8 Cf. *Fís.,* Θ5, 257a30; L. Lévy-Bruhl (1922), pp. 142-147.

digitalia
www.digitalia.us

En este ámbito aparecen relaciones causales que abogan de manera indirecta por una serie de causas y de efectos activos, de conformidad con una intencionalidad que se refiere a los resultados concretos descontados en cada caso, es decir, a una finalidad que contiene un fin determinado. Se trata de imprimir un movimiento de aceleración o de retraso, hasta de repulsión, a un devenir dado, por medio de un procedimiento siempre preciso, casi ritual, y en el que intervienen actividades de la voluntad humana de acuerdo a leyes respetadas en la medida en que se manifiestan necesarias a las iniciativas destinadas a provocar o a impedir efectos esperados, por intermedio de injerencias especialmente concebidas, en el curso normal de los sucesos.[9] Y en cuanto, según una concepción animista de las fuerzas que dominan al universo, es posible que éstas sean puestas al servicio del hombre, éste recurre a actividades reputadas aptas para provocar su sumisión directa o indirecta e, incluso, su activación.[10] En toda sociedad primitiva se desarrolla un sistema de prácticas mágico-religiosas que continúan subsistiendo a la sombra, cuando esta sociedad se ha convertido a concepciones más racionales, aun en apariencia, acerca del funcionamiento del mundo y acerca de los medios de que disponen a fin de integrarse en dicho funcionamiento.[11]

Es en un clima semejante donde se desarrolla la tragedia griega, nacida del culto a Dionisio, al que le sirve de eco. El desarrollo un poco ulterior de sus esticomitias es deudor de la influencia de la retórica, deudora a su vez del crecimiento de las instituciones democráticas en el interior de la ciudad antigua (isonomía, isegoría, parresia).[12] La esencia profunda de la tragedia, sin embargo, sigue siendo de origen firmemente dionisíaco, por lo tanto mágico-religioso. El principio de la *diké* es inviolable. Voluntaria o involuntaria, la *hybris* apela a la *tisis* para que el equilibrio cósmico trastornado sea restablecido. De igual forma, el héroe trágico difiere del héroe dramático ulterior en su lucha *desesperada* por su salvación, por añadidura con conocimiento de causa.[13] Esto es además lo que constituye su gran-

9 Cf. L. Lévy-Bruhl (1931), pp. 464-502.
10 Cf. ibídem, pp. 81-107.
11 Cf. E. Moutsopoulos (1991*a*), p. 19.
12 Cf. E. Moutsopoulos (1996*a*). Cf. supra, pp. 31-35. W. Jens (1955), pp. 27 y ss. C. Furnari Luvara (1989), pp. 185-204; J.-M. Gabaude (1992).
13 Cf. E. Moutsopoulos (1996*b*), pp. 19-20.

digitalia
www.digitalia.us

deza. Si esa salvación viene «desde lo alto» por la intervención de lo sobrenatural, se puede hablar entonces de una salida inesperada de su aventura.

2. *Música y presencia femenina.* La condición de las heroínas de la tragedia no es casi en nada distinta de la condición general del héroe trágico. Esas heroínas están, sin embargo, más próximas a las consideraciones que se relacionan con los cultos y las prácticas mágico-religiosas. En las tragedias de Esquilo, los personajes femeninos, considerados individual o colectivamente, se mueven en un *continuum* mágico-religioso donde el rol principal está reservado a la actividad musical, movilizada por medio de manifestaciones en las que se introduce la fuerza mágica de la musicalidad,[14] hecha sensible por ritmos, melodías y palabras y hasta por signos descubiertos en el cosmos. La música se revela, en consecuencia, una fuerza que anima el universo trágico, universo que encierra energías tanto cósmicas como humanas, revistiendo numerosos aspectos evidenciados por prácticas mágico-religiosas: cultos, encantos y otras. Anotemos sobre esta cuestión que Platón identifica con insistencia cantos y encantos (ᾠδαί, ἐπωδαί).[15]

Se observan algunas referencias a los encantos propias de Esquilo. *Las Suplicantes,* por ejemplo, agradecen a la divinidad haberlas arrancado de sus pretendientes rapaces.[16] Esta divinidad, curiosamente, no es Artemisa sino Afrodita,[17] en cierta forma descontenta por el curso de los acontecimientos, seguida por la diosa Armonía, personificación del principio de unión de los contrarios y compañera de los Amores.[18] Una referencia análoga aparece en *Las Coéforas,* donde Electra pide al coro que entone el νόμιμον παιᾶνα, el que conviene a su propio *thréne* en honor de Agamenón difunto.[19] Con el término παιὰν el poeta no se refiere aquí, por cierto, a un himno triunfal de acción de gracias. El término νόμιμον diferencia el

14 Cf. E. Moutsopoulos (1962*a*).

15 Cf. Platón, *Fedro,* 243a-b; *Leyes,* II, 659e; 664b; 665e; 666c; 670e. L. Lévy-Bruhl (1931), pp. 133-138. E. Moutsopoulos (1989*c*), p. 303 y n. 3.

16 Cf. *Suplic.,* 693-697.

17 Sobre los himnos de agradecimiento a Artemisa, cf. fr. 361 (ápud Aristóf., *Ranar.,* 1274, ex *Aesch.*); y para las divinidades infernales, cf. *Coéf.,* 475. Cf. E. Moutsopoulos (1975*a*), pp. 139-176. Observemos aquí que la comedia antigua presenta los mismos caracteres de la tragedia, pero lleva impreso un espíritu de burla.

18 Cf. *Suplic.,* 1042. Acerca de esta concepción relativa a la noción de armonía, cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 268-277, especialmente pp. 269-270.

19 Cf. *Coéf.,* 150-151.

digitalia
www.digitalia.us

alcance en este caso. Es evidente que ya en Esquilo se constata una confusión de los géneros musicales, confusión que seguirá acentuándose sin cesar y que Platón condenará severamente.[20]

Esquilo, y con él los otros trágicos, señalan con frecuencia el papel eminente de las mujeres en las actividades religiosas, sobre todo en aquellas cuyo origen se pierde en las tradiciones del Asia Menor, como el rol de las plañideras durante las ceremonias funerarias.[21] Las mujeres de Argos que componen el coro de *Las Coéforas* comparan sus lamentaciones con las de las mujeres de Cissia: «Golpeo en mi pecho el ritmo del canto fúnebre ario. Vean entonces, siguiendo el rito de las plañideras de Cissia que no se detiene, que mi mano errante se encabrita. Va de aquí allá redoblando sus golpes, golpeando de arriba y de lejos, haciendo gemir bajo su martilleo mi frente magullada y dolorosa» (*Coéf.,* 423-428).[22] Esta función fúnebre le es conveniente, evidentemente, a la condición trágica de las mujeres, pero sucede que también es ejecutada al igual por hombres.[23] Mujeres de Cissia y *threneteres* mariandinos son especificaciones que nos remiten a las tribus «frigias», es decir, a sociedades cuyas funciones fúnebres de carácter dionisíaco se supone fueron intensamente vividas y ampliamente conocidas en el mundo griego.[24] Se trataría verosímilmente de algun rito macabro. La música del culto se revela más que música: es el culto mismo. En el caso en que la música está asociada a un acto calificado de *hybris,* como las nupcias de Helena en Troya, llama al desastre, el cual, a su vez, arrastra una música de lamentaciones. Las mujeres de Argos del coro de *Las Coéforas* cantan la purificación de la casa de los Atridas por la venganza de Orestes,[25] mientras que en *Las Euménides* el coro de las Erinias exige que sea lanzado un grito ritual en respuesta a su propio canto.[26]

Es verosímil que los sortilegios originales hayan sido incorporados a ciertas formas musicales gracias a las cuales han sobrevivido, como los gri-

---

20 Cf. Plat., *Leyes,* III, 700a-701b. Cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 268-277, especialmente pp. 269-270.

21 Cf. *Agam.,* 594-596.

22 El *thréne* (o lamentación) constituye una forma musical arcaica. Cf. *Ilíada,* O721; Heród., B79 y 85; Esq., *Prom.,* 388; *Agam.,* 1322.

23 Cf. *Coéf.,* 423-428; P. Somville (1992).

24 Cf. *Pers.,* 935-938: ἰὰν... Μαριανδυνοῦ θρηνῆτηρος.

25 Cf. *Coéf.,* 821-823: θῆλυν οὐριστάταν νόμον.

26 Cf. *Eumén.,* 1043-1047.

digitalia
www.digitalia.us

tos ἄνια, ἄνια, que en *Los Persas* acompañan a un canto lúgubre misiano y miden en versos los golpes que se dan en el esternón.[27] La música, sonidos y palabras, se convierte en el medio más eficaz de comunicación con lo sobrenatural. La invocación está dirigida no solamente a divinidades, sino también a humanos, muertos o vivos. En dos oportunidades, Electra, en *Las Coéforas,* invoca a Agamenón junto a las divinidades. La invocación cubre un amplio abanico de expresiones musicales, desde el grito de angustia, y a través de la oración, hasta la forma musical más integral. Darío responde con su aparición a los gemidos de Atosa, pero los gritos de la reina, más allá de su fuerza evocadora, están desprovistos de sentido, razón por la cual el difunto le exige que sea más precisa.[28]

La muerte es la única que permanece sorda a las lamentaciones que se le dirigen,[29] pero no está prohibido invocar a las divinidades infernales.[30] Cuando Casandra,[31] presintiendo el futuro, pide mediante gritos que venga Apolo Loxias, se le recuerda que este dios, *alias* Peán, detesta las lamentaciones y que, de ordinario, es destinatario de himnos de agradecimiento con ocasión de sus curaciones.[32] Era entonces normal que la invocación del género παιὰν recibiese como consecuencia el nombre de la divinidad a la que estaba destinada. Zeus,[33] por su parte, se mantiene impasible a las oraciones de los impíos.[34] Una invocación, sin embargo, puede hacerse a todo el conjunto de dioses.[35] En *Los Siete,* el coro de las vírgenes tebanas, temiendo ser esclavizadas, intensifica sus súplicas,[36] a las que responden, a modo de contrapunto, las oraciones de Polinices a los dioses de la ciudad.[37] Esta confrontación en contrapunto, apenas esbozada aquí, se desarrolla en otra parte, especialmente en *Las Euménides,* en una verdadera sinfonía dramática en la que cada personaje exige a las Erinias el castigo de

27 Cf. *Coéf.,* 124-128; 130-149; 156-157; 399; *Persas,* 1954.
28 Cf. ibídem, 697 y 705.
29 Cf. Esq., fr. 177 *(Niobe).*
30 Cf. *Pers.,* 625-627.
31 Cf. *Agam.* 1047-1075.
32 Cf. ibídem, 146.
33 Cf. ibídem, 160-166; 174-175.
34 Cf. ibídem, 396.
35 Cf. ibídem, 512 (a Apolo); 513-514 (a los dioses de la ciudad); *Coéf.,* 800-802.
36 Cf. *Siete,* 110-112; 171-172.
37 Cf. ibídem, 639-640.

digitalia
www.digitalia.us

aquel que, en su opinión, es el verdadero culpable.[38] La situación se complica con facilidad por el hecho de que las Erinias se dirigen a la Noche, su madre, para implorar su ayuda,[39] y la Pitia, portavoz del dios que ha ordenado el matricidio, invoca a diversas divinidades,[40] mientras que Orestes invoca a Atenea, protectora de la ciudad donde aquél llega para buscar refugio[41] y que, finalmente, le prestará su ayuda.[42] Suplicantes por excelencia, las de la tragedia homónima se enfrentan a una situación intolerable que se expresa a través de reacciones contradictorias: alternativamente, invocan,[43] se aplacan,[44] exigen,[45] amenazan.[46] La fuerza mágica de las palabras es, según las circunstancias, eficaz o ineficaz.[47] Pero está siempre disponible.

3. *Música e irracional femenino.* El mundo femenino forma parte de un dominio musical humano más vasto. En el *Agamenón* se ve una comparación interesante entre la seducción ejercida sobre los animales y sobre los elementos de la naturaleza: originario de Tracia, Orfeo seducía con su música a los animales, mientras que los elementos de la naturaleza, los vientos de Tracia, por ejemplo, pudieron ser apaciguados gracias al sacrificio de Ifigenia.[48] El estatus existencial trágico de esta heroína, pese a estar sometida a propósitos que escapan a su control, le otorga el valor de una existencia que, gracias a la música, libera fuerzas ocultas, atribuyendo a su

38 Cf. *Eumén.,* 114-116.
39 Cf. ibídem, 321-327; 844-845. Cf. Clémence Ramnoux (1972), pp. 49 y ss.
40 Cf. *Eumén.,* 1-31.
41 Cf. ibídem, 235-243; 287-288.
42 Cf. ibídem, 297-397.
43 Cf. *Suplic.,* 118-119; 161; 693-697; 808-809; 872.
44 Cf. ibídem, 590-591.
45 Cf. ibídem, 1072-1074.
46 Cf. ibídem, 168-172.
47 Cf. *Coéf.,* 816-817; *Eumén.,* 778-793; 808-823; *Prom.,* 43, pero también ibídem, 378; 197-198; Esq., fr. 406, transmitido por los escoliastas antiguos bajo dos formas contradictorias: 1) *Schol. ad* Sof., *El.:* οἵ τε στεναγμοὶ τῶν πόνων ἐρείσματα; y 2) *Schol. ad Il.,* Ψ, 10: οἵ τε στεναγμοὶ τῶν πόνων ἰάματα.
48 Cf. *Agam.,* 1418: ἐπῳδὸν θρηκίων ἀημάτων; cf. Plat., *Gorg.,* 484a: ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας, κατεπᾴδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλώμεθα; cf. *Eutid.,* 149c-d; cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 171-172 y 300-302. L. Lévy-Bruhl (1931), pp. 111; 121-124; 133-138 (cf. también p. 103); L. Lévy-Bruhl (1922), pp. 51, 352, 375-376 y 435; *Eumén.,* 649 y ss.; Plat., *Leyes,* VII, 790d-e; E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 283 y ss.

digitalia
www.digitalia.us

condición femenina propia el sentido de una eminencia ontológica y moral, sostenida a este propósito por una analogía mágica. La música se hace eficaz cuando está debidamente adaptada a lascircunstancias.

Hay un género de música que apacigua,[49] como en el caso de Ifigenia, sumisa a un tratamiento musical; pero hay otros géneros musicales que excitan. Eurípides cita un caso semejante en su *Hércules,*[50] donde el héroe se deja excitar por el sonido del aulos (καταυλήσομαι) de Lisa hasta el punto de perder la razón y darse muerte. Lisa se identifica aquí con el instrumento musical que toca. En *Las Coéforas* de Esquilo, el asesinato de Agamenón clama la venganza en nombre del difunto. Este clamor se escucha en *Las Euménides,* donde los miasmas desaparecen mediante purificaciones en cuyo fondo la música juega un papel preponderante.[51] Las Erinias hechizan a Orestes con sus sortilegios y sus danzas.[52] Las imprecaciones se manifiestan además igualmente eficaces;[53] y aun cuando ensucian y manchan el tiempo y el espacio, son susceptibles de convertirse en bendiciones.[54]

El sortilegio es el medio por excelencia de la acción mágica musical, asegurando la eficacia de la voluntad que expresa.[55] Está concebido como arma para uso de la mujer, impotente para conseguir lo que desea gracias a la fuerza física, un arma que sirve en lugar de tal fuerza. La mujer se transforma entonces, a la inversa, en una poseída delirante. El tipo de la *thyiada,* entendida como mujer en estado de frenesí, es apreciado por Esquilo,[56] quien ve en la música un vehículo que sirve de lazo de participación entre lo humano y lo sobrenatural.[57] El delirio causado por los sortilegios se extiende al mundo de los seres inanimados.[58] Es sin duda alguna verdadero que la razón innata, musicalmente expresada, posee cualidades tranquilizantes, al igual que el silencio se hace elocuente cuando es estructurable en

49 Cf. *Prom.,* 574-575; *Agam.,* 597.
50 Cf. *Hércul.,* 597.
51 Cf. *Coéf.,* 492; *Eumén.,* 277.
52 Cf. ibídem, 306-309; 328-333; 368-376 (descripción técnica de fenómeno orquestal).
53 Cf. *Siete,* 787; *Agam.,* 1413; *Eumén.,* 360.
54 Cf. *Agam.,* 636-637; *Suplic.,* 679-682.
55 Cf. *Eumén.,* 902; 1021.
56 Cf. *Suplic.,* 564; *Siete,* 835-836.
57 Cf. ibídem.
58 Cf. *Esch.,* fr. 7 *(Edonienses).*

digitalia
www.digitalia.us

el interior de un encadenamiento musical. Pero bajo cualquier forma, la música evoca la pasión a través de la *mímesis,* imitación, representación y expresión a la vez. El canto lúgubre y el canto triunfal, sin embargo, son distintos desde el punto de vista psicológico.[59] El canto de Ifigenia inocente circunscribe la pasión de la heroína,[60] si no la hace desaparecer, cuando la mecedora con que las madres adormecen a sus niños (κατεπάδουσι, según Platón) trae la calma interior, alejando el miedo.[61]

* * *

La mujer participa por excelencia en la pasión trágica, que por ella y gracias a la música se transmite al universo entero. Los peanes de los griegos resuenan como cantos fúnebres en los oídos de Atosa y de sus acompañantes.[62] Electra juzga que las lamentaciones son el género musical que mejor sienta a los mortales;[63] mezcladas con las lágrimas, son tanto más eficaces si el dolor que las provoca es más fuerte,[64] mientras que, por otra parte, conducen a una purificación.[65] Pueden, no obstante, quedar desprovistas de su poder mágico usual para convertirse en simples clamores de angustia, como los de *Las Suplicantes,*[66] a diferencia de los de Casandra, que por sí solos engendran el futuro, cuando la troyana es considerada pájaro de augurios y cuya voz bárbara debe ser interpretada. El universo en su conjunto, animado e inanimado, canta de conformidad con la expresión musical de la mujer, que es una expresión de sensibilidad y de compasión por el dolor. El universo de la mujer en la tragedia, especialmente en la dramaturgia de Esquilo, es intensamente musical y la música, la manifestación de sus vivencias. Diosa, heroína o miembro del coro, sencillo representante de su sexo, la mujer de Esquilo es el eco de la musicalidad del cosmos. Universo en sí misma, se une al cosmos para asimilarlo apropiándoselo mediante una musicalidad que determina sus respectivas posiciones de realidades homólogas comunicantes.

---

59 Cf. *Agam.,* 587; *Eumén.,* 1043-1047; *Coéf.,* 942; *Agam.* 28; 1236; *Siete,* 267-269; 825.
60 Cf. *Agam.,* 241-246.
61 Cf. *Coéf.,* 410-411; 1024-1025; Plat., *Leyes,* VII, 790e y ss.
62 Cf. *Persas,* 426-427; 468; 695.
63 Cf. *Agam.,* 1166-1167.
64 Cf. *Persas,* 947; *Agam.,* 1174-1177.
65 Cf. E. Moutsopoulos (1975*a*), p. 34 y n. 14.
66 Cf. *Suplic.,* 829.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

SEGUNDA PARTE

EL PLATONISMO

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

8. PLATÓN

Pocos filósofos desde la Antigüedad han ejercido en los espíritus una fascinación tan constante como lo ha hecho Platón. El pensamiento filosófico y literario universal se ha ido elaborando gradualmente gracias al contacto con su obra. El filósofo griego le ha dado su valor a la triple atracción que el alma humana siente por la verdad, la belleza y el bien, conduciéndola por los caminos del conocimiento, de la creación y de la acción. La enseñanza de Platón ha dado sus frutos a lo largo de los siglos y ha sido diversamente interpretada tanto por Aristóteles como por Plotino. Descartes, Kant y Hegel se han inspirado también en dicha enseñanza, la misma que nos pone de manifiesto que el punto de convergencia de todas esas rutas se encuentra mucho más allá de las apariencias ilusorias que sólo llevan al escepticismo y a la indolencia del espíritu. Se funda en su fe en la autoridad de la razón, la cual, habiendo sido alcanzada por el hombre, lo hace capaz de sobrepasar las fronteras de la necesidad y de merecer, al mismo tiempo, su debida dignidad. Conocimiento, creación y *praxis* son, en consecuencia, los medios más seguros que permiten a la conciencia unirse al mundo real. Esta concepción, nacida hace más de dos mil años, no ha dejado nunca de ser actual, en razón, por una parte, de la admiración que continúa suscitando y, por otra parte, porque constituye una justificación verdadera de la presencia intelectual del hombre en un mundo cuya complejidad se demuestra cada vez más irreducible.

1. *Reflexión y acción.* Aristócrata de nacimiento, Platón nació en el año 427 a.C., poco después de la muerte de Pericles, cuando los signos precursores que anunciaban el ocaso próximo de la hegemonía ateniense ya se hacían presentes. La educación literaria inculcada a los jóvenes de condi-

digitalia
www.digitalia.us

ción social elevada estaba totalmente impregnada de tradición poética en esa época, y el espíritu que se desprendía de esa tradición, heroica y liberal a la vez, no podía dejar de influenciar de manera positiva a una naturaleza tan sensible como la del joven Platón. El sentimiento del orgullo nacional y de la dignidad humana tenían que poner su sello en sus actos y en sus obras. Platón se destinaba a las artes cuando su encuentro con Sócrates, trastornando su vida, lo determinó a escoger la carrera, diferente por cierto, pero no contradictoria, de pensador. Puestos a un lado algunos epigramas que la tradición le atribuirá, en las obras del filósofo se encuentra la inspiración del poeta, que se revela en el estilo a través de su recurso al mito, y en el interés demostrado por el arte y por la técnica de sus creaciones: elementos que hacen de él un escritor incomparable. Platón no podía permanecer impasible frente a la personalidad de Sócrates, singular para esos años y cuyos ideales diferían radicalmente no sólo de los del héroe homérico, cuyo culto había sido fortalecido después de la dura experiencia de Maratón, sino sobre todo de la imagen del sabio inmutable e imbuido de *biosofía,* como era representado por espíritus como Quilón y Cleóbulo, que ya pertenecían al pasado. Sócrates encarnaba curiosamente al sabio cuya inquietud por la verdad y por la búsqueda de la verdad no han conocido tregua nunca. La obra entera de Platón ha sido interpretada como un esfuerzo por rehabilitar al Maestro y cuya memoria parece haber obsesionado al filósofo durante toda su vida.

Aunque Platón haya estado en contacto con el filósofo Cratilo, al lado de quien, según la tradición, habría seguido estudios, la enseñanza socrática que apuntaba a interrogar y a conocerse uno mismo le hizo abandonar sus convicciones anteriores, determinando su nueva orientación. La concepción conforme a la cual Sócrates tomaba contacto con sus conciudadanos, a los que planteaba preguntas inocentes en apariencia, pero que terminaban siempre creando la confusión de su interlocutor, se encontraba por completo en oposición con la enseñanza de los sofistas. Efectivamente, en vez de la omnisciencia con la que éstos pretendían iniciar a los jóvenes poniendo a su alcance, entre otros, el medio de argumentar a favor de la causa buena o mala, Sócrates proponía la búsqueda de la verdad única después de haber puesto al descubierto, no sin ironía, la ignorancia humana con la ayuda de la «mayéutica», que se parecía extrañamente al método practicado en un campo del todo diferente por su madre, quien había practicado la profesión de partera. El mensaje final que Sócrates

digitalia
www.digitalia.us

intentaba transmitir mediante su enseñanza gratuita tenía como mira revelar a sus contemporáneos el medio de llegar al verdadero saber y a hacerles rechazar los conocimientos fabricados.

Las razones por las cuales Sócrates fue condenado a muerte en el año 399 a.C. por la democracia ateniense restaurada deben ser buscadas en motivos de orden religioso, político y cultural de la vida insólita del filósofo, en su doctrina misma, en su enseñanza, que se levantaba como un obstáculo para las ambiciones desenfrenadas de los sofistas, y, finalmente, en el hecho de que había estado en relación con personas emparentadas con el círculo del régimen opresor de los Treinta. La aventura del Maestro afectó a Platón en lo más profundo; la relató en la *Apología de Sócrates* y después en el *Fedón*. Los diez años siguientes los pasó Platón en Mégara, donde se había retirado a meditar al lado de Euclides, que dirigía la pequeña escuela socrática del mismo nombre; se trasladó luego a Cirene, después a Egipto, para regresar de nuevo a Atenas. Este período de exilio voluntario le fue beneficioso, en cuanto compuso una docena de escritos en los que se advierte la influencia del genio socrático. Dichas obras, dejando aparte la *Apología de Sócrates,* fueron redactadas en forma de diálogos y reflejan muy bien la enseñanza socrática, pese a que Jenofonte haya presentado en su *Memorabilia* a un Sócrates algo diferente. El fin de ese período estuvo marcado por la redacción de la primera parte de *La República,* cuyos dos primeros libros debían servir de diálogos por separado, según el testimonio de Aulo Gelio. El *Trasímaco,* puesto que tal habría sido el título de este texto, está considerado como la bisagra que une el primer período de la obra creadora de Platón a su segundo período. Desde el punto de vista de la estructura, el *Trasímaco* pertenece a los diálogos de juventud, mientras que por su temática está en estrecha conexión con el conjunto de *La República,* al que es fácil integrarlo.

En el año 389 Platón emprendió su primer viaje a Italia del sur y a Sicilia, regiones conocidas con el nombre de Magna Grecia en razón del gran número de colonias griegas que se habían establecido ahí. La tradición cultural de sus metrópolis respectivas se había mantenido y la filosofía, las ciencias y las letras gozaban desde mucho tiempo atrás de un renombre cierto y sostenido. El viaje ofrecía a Platón una ventaja doble: por una parte, prefería, antes de fundar su propia escuela en Atenas, discutir directamente con Arquitas, conductor de la escuela pitagórica de Tarento y matemático notable, que fue, desde entonces y durante mucho

digitalia
www.digitalia.us

tiempo, su corresponsal; por otra parte, se proponía visitar a Dionisio I, tirano de la opulenta Siracusa y en quien creía ver el futuro rey-filósofo, capaz de hacer realidad la ciudad ideal, como la había concebido: una ciudad gobernada por filósofos o, por lo menos, por hombres responsables, penetrados por el espíritu filosófico. A pesar de que Dionisio permaneció sordo a sus proyectos, Platón mantuvo el más vivo interés por la ciudad de Siracusa debido a la amistad duradera que entretanto había surgido entre él y Dion, personaje influyente en la corte.

Después de haber afrontado algunas peripecias durante la travesía de regreso, Platón emprendió la tarea de fundar la Academia siguiendo el modelo de los círculos pitagóricos. El *Menón* expone con bastante exactitud la organización que puso en marcha y que se caracterizó por la permanencia de la sede, la elección de los auditores y la conformación de un programa riguroso que aspiraba a definir no sólo los trabajos que serían efectuados, sino también el método de enseñanza aplicado. El fin de esta escuela era formar espíritus capaces de cultivar la filosofía. Los veinte años durante los cuales Platón se consagró a la educación fueron definitivamente fructuosos: en ese lapso de madurez, el trabajo creador del filósofo se desplegó con mayor amplitud. Pudo exponer por completo, después de varias tentativas transitorias, su teoría de las ideas, que presentó en forma de diálogos filosóficos cuyo enorme valor literario no puede ponerse en duda. Pronto, sin embargo, la perfección de la posición, algo dogmática, que había sostenido en su célebre teoría dejó de satisfacer las exigencias de su espíritu inquieto. Y uno puede preguntarse con P.-M. Schuhl si no hubo entonces una «crisis» en el pensamiento de Platón. Dándonos la razón, el *Parménides* ofrece la imagen de un Platón que se aleja de sus modelos tradicionales para abordar de un modo cada vez más dialéctico y crítico los problemas filosóficos referidos muy particularmente al ser. Los diálogos que se ocupan de esta tendencia serán calificados de «metafísicos» con toda justicia. Pero su redacción fue interrumpida por un segundo desplazamiento a Siracusa, que Platón llevó a cabo en el año 367 respondiendo a la invitación que a instancias de Dion le hizo Dionisio II, quien hacía muy poco había sucedido a su padre.

El objetivo de Platón, una ciudad gobernada por filósofos, estaba a punto de ser realizado gracias a la mediación de Dion, cuando este último, caído en desgracia, tuvo que exilarse en Atenas. Platón fue obligado a permanecer en Siracusa y trató en vano de despertar en el joven tirano el inte-

digitalia
www.digitalia.us

rés por la filosofía, en espera de que le fuese permitido el regreso a Atenas. Recuperado de su decepción, no cesó nunca de acariciar el sueño de un tercer viaje a Siracusa, aunque estaba convencido de que debía renunciar definitivamente a convertir al tirano, que, en último término, no tenía ninguna disposición positiva para la filosofía. Ese viaje no fue inútil, en cuanto dio la ocasión al filósofo de volver a encontrarse con Arquitas, con quien había mantenido siempre contacto a través de una nutrida correspondencia. Ese encuentro fue en cierta manera el origen de la vuelta del interés de Platón por las ciencias, de lo cual el *Timeo* es el testimonio fehaciente. En cuanto a Dion, cuya permanencia en Atenas no había hecho sino reafirmar sus convicciones políticas de inspiración platónica, dirigió con buen éxito una expedición contra Siracusa, pero lamentablemente fue asesinado poco tiempo después. Sus amigos, en quienes se mantenía la voluntad de proseguir la obra inconclusa, solicitaron a Platón sus consejos, y con tal propósito escribió el filósofo su carta VII, que contiene más o menos todos los elementos biográficos que poseemos del pensador, y cuya autenticidad ya ha dejado de ser puesta en duda en nuestros días. El tema de la ciudad ideal, tratado en *La República,* aparecerá de nuevo, adaptado y reajustado conforme a las experiencias de su autor, en *Las Leyes,* obra que Platón legará a la posteridad antes de morir, en el año 347.

«Soñador» político, músico y filósofo, Platón ha llevado a cabo sus propósitos de manera simultánea, en planos diversos que ha sabido conciliar. Frente a los problemas artísticos que le serán planteados, su conciencia de filósofo y de artista le dictará la respuesta magistral en trabajos que son, ante todo, obras literarias de valor insuperable. Su recurso al mito cuando se trata de exponer una verdad que la palabra del discurso común sólo podría truncar, y la noción de economía dramática a la que es particularmente sensible en la disposición de sus diálogos, lo revelan como un genio de vocaciones múltiples, entre las cuales las de poeta, pensador y visionario alcanzan la plenitud al unirse con su ideal de la *paideia.*

2. *Mito y dialéctica.* El principio de la *paideia,* del cual depende toda la filosofía platónica, designa tanto la «instrucción» cuanto la «cultura». Con el fin de contribuir a la formación de ciudadanos dignos y responsables, Platón se dedicó a la investigación del fundamento filosófico que justificaría su propia doctrina. Su «dialéctica», nacida de la «mayéutica» socrática, le proporcionaba el medio necesario para alcanzar ese ideal, dado que el pensamiento, motivado por el deseo de inmortalidad que lo

digitalia
www.digitalia.us

anima, estaba destinado, en su opinión, a elevarse y llegar a la verdad eterna partiendo de los datos sensibles. Los numerosos ataques contra los sofistas, por voz de Sócrates, habían puesto al descubierto la génesis de la sofística, hija de la retórica. Desde el momento en que se podía demostrar el pro y el contra de una tesis, se deducía que la sofística estaba desprovista de fundamento real. Sócrates había ido más lejos: sostenía, a partir de los ejemplos que le proporcionaban Gorgias, Calicles o Trasímaco, que el subjetivismo de los sofistas corría el riesgo de conducir a la injusticia. La concepción que tenían de los principios de justicia y equilibrio que rigen en las sociedades humanas correspondía al trastorno del modelo *hybristisis,* ya existente en la mitología griega y que los trágicos, al igual que el historiador Heródoto, habían utilizado en beneficio de sus planteamientos. Un trastorno tal no podía reflejar el equilibrio cósmico inmutable según el cual había sido concebida la justicia, que de este modo implicaba una disposición similar a la del orden lógico.

En ese marco racionalista, los sofistas sacaban partido del desorden que ocultaba el significado de las nociones sobre las cuales los espíritus habrían debido ponerse de acuerdo. Querer enseñar la virtud o la justicia sin conocer su sentido no conduce a nada bueno. Esto explica por qué vemos a Sócrates encarnizarse en destruir la argumentación dogmática de la retórica metódica utilizada en el mito del *Protágoras,* a través de un diálogo crítico que dará por resultado la desmitificación de la pretendida omnisciencia sofista. El problema de la búsqueda de una definición válida de la noción particular iba a ser examinado en los diálogos llamados «aporéticos», que Platón escribió en su juventud. Lo esencial del estilo de Sócrates está consignado en ellos. A pesar de ser juzgado crítico, no llegó nunca a la agresividad. La «aporía», o *impasse,* sobre la cual cae el pensamiento, aspira a señalar la importancia que toma la aproximación crítica frente al problema examinado. El diálogo, en consecuencia, llega a ser un instrumento necesario para llegar a la verdad y determina tanto el rol del funcionamiento del intelecto en el hombre como la superación de las oposiciones entre conciencias divididas. Esta forma de comunicación, llamada «catártica» se apoyaba enteramente en el *logos* y sucedía al monólogo mítico que Platón atribuía a los presocráticos.

Caracterizada por una evolución continua, la dialéctica platónica, instrumento de trabajo y no fin en sí mismo, permitía una aproximación cada vez más adecuada a la verdad. En el *Fedón* (99d), Sócrates cita el caso

digitalia
www.digitalia.us

del «cambio de navegación», que simboliza el momento en que el método debe adaptarse a las exigencias lógicas de las causas trascendentes de una realidad sensible en la que no se puede fiar. Entre el mundo de las realidades sensibles y el de los seres suprasensibles del que son como la caución, el método dialéctico sigue una red de rutas ascendentes. Según Platón, ese mundo supraceleste sirve de modelo eterno a las cosas de aquí abajo. Siguiendo una cierta disposición jerárquica de los seres trascendentes con respecto al mundo de los sentidos, la dialéctica favorece la relación de inmanencia de esos seres con la conciencia, a condición, evidentemente, de que el pensamiento pueda sustraerse progresivamente a la fuerza de los sentidos. Platón ilustra esta ascensión en el mito de la caverna, incluido en *La República,* y luego en el discurso de Diotima, en *El Banquete.* Platón nos enseña que, para contemplar la idea de verdad o la de belleza, el espíritu debe hacer un esfuerzo penoso pero ampliamente recompensado. La idea suprema del Bien está entronizada en la cúspide de esa pirámide de orden trascendente; Bien al cual se accede por medio de las ideas, seres por excelencia que existen en y por sí. En el mito de la caverna, a la dialéctica ascendente le sucede una dialéctica descendente, según cuyos términos el filósofo, deslumbrado por el esplendor irresistible del Bien, está obligado a buscar a sus semejantes para hacerles compartir su experiencia y comprometerlos a seguirlo. Se vería aquí un acercamiento entre la teoría de Parménides del ser único, fecundada por la concepción pitagórica de los números, y la pluralidad de los seres como Platón la considera: concepción que es como una prolongación en este contexto. El hecho de que ideas y números estén considerados conjuntamente durante la última fase de la ontología platónica, sobre la cual Aristóteles nos ha dejado muchos datos preciosos, no puede hacer otra cosa que corroborar esta hipótesis; de otro lado, las ideas se transforman en valores cuando el alma empieza a desearlas. Platón nos muestra en el *Lysis* que el principio único de la tendencia hacia todos los valores reside en la idea del Bien. Más tarde, en *La República,* esta idea del Bien significará el «objeto de la ciencia más alta» para identificarse al final, en el *Timeo,* con el absoluto.

En cuanto al problema del conocimiento, que Platón había examinado en el *Menón* desde el punto de vista «genético», el mito del *Fedro* lo resuelve en un plano «etiológico». El problema está en saber cómo el espíritu puede abordar realidades que le son en principio trascendentes. Platón, frente a esto, propone el análisis del conocimiento mismo, así como

digitalia
www.digitalia.us

una explicación del proceso de percepción de los objetos por conocer, que hará depender de la teoría de la «reminiscencia» tomando en cuenta, evidentemente, la exposición de los problemas en orden inverso. 1) En el mito del *Fedro,* cuya extensión dialéctica, orientada en un sentido «escatológico», se encuentra en el mito de Er de *La República,* el alma humana es originaria del mundo supraceleste, donde puede contemplar las realidades trascendentes constituidas por las ideas. Despojada de sus derechos a causa de su encarnación, el alma conserva un vago recuerdo de su existencia anterior. Es lo que explica por qué el conocimiento, según Platón, es la ocasión de rememorar una parte de esos hechos. Cuando el esclavo inculto del *Menón,* con la ayuda de las preguntas sutilmente escogidas por Sócrates, logra descubrir la relación matemática complicada que existe entre el lado y la diagonal de un cuadrado, Platón habrá demostrado que la razón es una facultad mental primordial del espíritu humano y que, por consiguiente, existe una concordancia cierta entre el orden ideal y el orden lógico. Deducirá de ahí que no sólo el conocimiento es posible, sino también que el conocimiento está regulado por normas y que la adquisición del conocimiento se realiza de una manera uniforme. 2) En presencia de los resultados diferentes de dos series de razonamientos, el análisis del conocimiento puede negar la veracidad de una de ellas, por lo menos en cuanto las condiciones de conformidad con las exigencias de la razón no se han cumplido. Platón distingue varios niveles de conocimiento, siguiendo la distancia que el pensamiento toma con respecto al criterio de racionalidad. La creencia simple, apoyode la opinión, se opone a la ciencia fundada en la razón. Entre la ciencia y la opinión falsa se intercala un nivel intermedio, el de la opinión verdadera, que les sirve de transición a las dos primeras y cuyo valor epistemológico es más o menos ambiguo. Platón se ocupará nuevamente de esta tesis en el *Teeteto.*

La teoría platónica de las ideas está inspirada en gran parte en la tesis del filósofo Parménides, para el cual la oposición entre el ser y el no-ser es irreductible. La «crisis», cuyas manifestaciones serán apreciables en el *Parménides* y en los otros diálogos platónicos del mismo período, no es más que la expresión del problema de los contrarios que se planteará Platón. La teoría de las ideas es puesta en discusión, en toda su integridad, en razón de la noción del no-ser. Después del *Parménides,* el problema en cuestión será examinado de nuevo en el *Teeteto* para ser por fin resuelto en *El Sofista:* en tanto que el ser no es y que el no-

digitalia
www.digitalia.us

ser es, la oposición entre lo sensible y lo inteligible no solamente se desvanece, sino que da lugar también a una moral más flexible.

Platón, en el *Timeo,* proyecta en un plano cosmológico la problemática del ser, que examina desde una perspectiva finalista. Desde ese punto de vista, el mundo surge como una creación viva generada por la actividad del demiurgo, situándose entonces entre el principio creador y la creación misma. La explicación de la naturaleza mixta del alma del mundo descansa en la asociación, en segundo grado, del ser y del no-ser con su propia mezcla inicial. Al término de este proceso, la mezcla final da nacimiento al armazón del alma del mundo, cuya esencia aparece eminentemente armónica. Si el mundo, cuya forma es la de una esfera, se afirma como el más perfecto de los mundos posibles, lo es precisamente porque su alma ha servido de modelo para labrar la naturaleza y los seres vivos que forman su cuerpo. Una antropología particular, adaptada a esta teoría, resultante por diversas consideraciones de los trabajos científicos realizados en el seno de la Academia, versará sobre la condición humana, comentándola. El cuadro de la ética impuesta por consideraciones de orden social y moral tiende a combinar en *Las Leyes* el bienestar individual con el bienestar de la ciudad.

3. *Ciencia y cultura.* Platón no ha tratado nunca de sacrificar su naturaleza de filósofo a su sensibilidad de esteta, que, por el contrario, se ha esforzado en conciliar con las exigencias de la razón, sobre la cual descansa su sistema. A través del mito, de carácter alegórico y simbólico, el rigor dialéctico se matiza y se hace más accesible: la obra seduce sobre todo gracias a su mensaje estético. La técnica platónica, por otra parte, experimentará cierta evolución: desde su primer período de creación, Platón introduce en sus diálogos elementos de comparación extraídos de la experiencia cotidiana, en tanto que durante el período siguiente recurre al mito, que pretende responder más estrictamente a la estructura y al espíritu de investigación que lo animan. En fin, en lo que se refiere a los mitos del tercer período, *El Político* nos convence de que Platón utiliza en ellos una técnica análoga. Los mitos, como el de *El Político,* son dignos de mención porque permiten determinar las relaciones existentes entre la filosofía platónica y la investigación científica y técnica de la época. En el *Timeo,* el mito se combina con el «diálogo» platónico tradicional. Platón se preocupa esencialmente de dar a las materias que trata un aspecto atrayente. Cuida la calidad literaria de sus obras, cuyo estilo poético es medido, con-

digitalia
www.digitalia.us

ciso y riguroso, pero también pintoresco, diestramente introducido. El *Fedón,* el *Protágoras, El Banquete* o el *Fedro* ilustran la problemática estética, de orden teórico, que proviene de la problemática filosófica platónica. Responden, además de a la investigación filosófica, a exigencias de orden existencial y artístico.

La estética «superior» de Platón, simple superposición en su «sistema», se adecúa a la estructura deductiva de éste: el mundo de las formas artísticas debe reproducir la belleza en sí en un plano sensible. Platón, en el *Timeo* y en *Las Leyes,* considera a las artes y a los sentidos del oído y de la vista como dones divinos que procuran al hombre el goce artístico, cuyo principio es la idea de lo Bello. Principio divino y cósmico, la «música» es a la vez disciplina, realización en el dominio artístico y valor cultural general. El conjunto de la doctrina platónica del arte se refleja, en gran parte, en el mito de las cigarras del *Fedro,* en el que son pertinentes las observaciones sobre los aspectos físicos y psicológicos del estudio del arte musical, comparado con la ciencia del arte cósmico y su importancia para la vida humana. A causa de sus virtudes curativas, observadas por los pitagóricos, el arte tiene también valor de iniciación. Cuando el alma humana es seducida por la belleza cósmica que traduce la belleza sensible, tenemos más que una emoción estética que la siente y la conforma, tenemos una conmoción. Consideraciones que iban más o menos en el mismo sentido habían sido expuestas por Damón en el año 443 a.C. en su *Areopagítico,* en el que la educación musical juega un rol decisivo en la formación del carácter. El arte estaba definido al mismo tiempo como una *mímesis,* una imitación y un medio de expresión. Tratándose de una obra viril o afeminada, los caracteres estarán creados a su imagen, lo que explica la necesidad de un programa de educación cuidadosamente estudiado. Según Platón, ciertas formas artísticas serán abandonadas por la fuerza natural de las cosas, en beneficio de otras más cercanas a la virtud encantadora del arte, puesto al servicio de los jóvenes y de la ciudad.

De ahí la necesidad de una reglamentación de las actividades artísticas. Platón no propone la «licencia» artística, que degeneraría en libertinaje, ni tampoco un determinismo impuesto por el Estado, sino un principio de tolerancia artística vigilada. Movido por su deseo de proteger a la ciudad, Platón descarta el postulado de una realidad artística que, arrastrada por el ritmo desenfrenado de su evolución, correría el riesgo de sacudir a su paso los cimientos mismos de la ciudad. Se pronunciará, finalmente, por una

digitalia
www.digitalia.us

posición artística conservadora, ofreciendo a modo de testimonio la constatación dudosa de que la inmutabilidad de las tradiciones artísticas, del arte egipcio por ejemplo, está en el origen de la perennidad de ciertas sociedades. Los artistas deben obedecer ciertas reglas determinadas: toda inspiración pesimista será desterrada en el curso de la creación, siendo preferidas las obras pulcras que expresen la devoción de sus autores. Las creaciones artísticas más apreciadas serán las que honren a la divinidad y a la valentía. Lo dicho supone, observando cuidadosamente, ciencia y conciencia previas a las ideas expresadas en esas creaciones. Las obras clásicas, aquellas que han podido superar al tiempo, se convertirán en modelos artísticos. Si Platón preconiza una tolerancia vigilada, lo hace porque los poetas y los artistas tienen el alma tan ligera y alada que son fácilmente sensibles no sólo a la inspiración de las Musas, que los transforman en simples instrumentos de su actividad *(Ion),* sino aún más a las pasiones humanas, atribuidas con demasiada facilidad a los dioses y que los sabios no pueden dejar de condenar. Platón sostiene en *La República,* de una manera con apariencia de antinomia, que los poetas deben ser expulsados de la ciudad ideal después de haber recibido honores. Esta precaución, a imagen de la antinomia de los artistas, no puede ser tomada sin privar a la vida de todo goce artístico, lo que la haría «invivible». En resumidas cuentas, Platón adoptará en *Las Leyes* una actitud menos radical y sobre todo menos inhumana, estipulando que cada obra nueva deberá ser aceptada con anterioridad por una comisión competente. Su actitud termina por suavizarse. Abiertamente dogmática al principio, se hace pragmática con posterioridad.

La posición de Platón, opuesta a la evolución libre de las formas artísticas, se aclara con la confesión que hace en *Las Leyes* de su repulsión por todo lo que se podría denominar la «teatrocracia» (*Leyes*, III, 700a y ss.). Lo que condena en realidad, por encima de todo, es la facilidad con que sus contemporáneos aceptan, sin demasiados escrúpulos, el arte superficial de virtuosos como Zeuxis y Parrasio, que introdujeron la técnica de la pintura que engaña al ojo o también la invasión de las figuras acrobáticas en materia de danza. Pronomos de Tebas había concebido en música un mecanismo nuevo de virolas móviles que facilitaba la ejecución del *aulos.* Platón no perdona a Eurípides sus innovaciones musicales y dramatúrgicas. Todas esas sutilezas se inscriben, en la estética platónica, en el cuadro de la estética «sofista» preconizada por Gorgias, según el cual las proporciones de un modelo en escultura debían ser modificadas necesariamente por motivos de perspectiva.

digitalia
www.digitalia.us

A fin de salvaguardar a la ciudad, sólo los prudentes, los conocedores, quienes son para el arte lo que el filósofo es para la ciencia, deben juzgar las formas artísticas más adecuadas en el contexto cultural y social prevalente. Ese conservadurismo estético, que podría muy bien definirse también como un tradicionalismo liberal, da claridad a la proyección de los principios mismos de la filosofía platónica. Puesto que en *La República* la obra de arte se revela como un simulacro y como una imitación de la realidad ideal, de la que difiere en el tercer grado, es evidente que el arte, para Platón, se aproxima a los productos de la retórica y de la sofística, cuya apariencia es engañosa. Por esta razón, el arte es condenable desde el punto de vista ontológico, pero, a causa del placer específico que procura y que la conciencia humana le reconoce con justicia, convendrá adoptar una actitud indulgente en lo que a él respecta.

En definitiva, es fundamental poner atención al aspecto irracionalista de la teoría platónica, que sostiene que el arte es, en el fondo, un sortilegio, un encantamiento. Esta noción vivida en cuanto a los efectos de la actividad de los encantamientos toma sus orígenes indudablemente de cierta experiencia folclórica, justificando las creencias populares y la práctica diaria de ritos familiares. Para mayor abundamiento, Platón señala, gracias a sus análisis, el valor del arte, que en su época se manifestaba de modo regular y con insistencia en numerosas prácticas místicas. La eficacia del factor artístico en el espíritu y el comportamiento humano no podía ponerse en duda. Para Platón, en consecuencia, era la ocasión de explotar un factor irracional con ayuda de lo racional, y de ofrecer así una explicación acerca de la correspondencia que existe en el hombre entre ciertos movimientos internos y externos, y de su influencia recíproca. Es innegable que la noción aristotélica de *katharsis,* que corresponde a una purificación del alma a través del arte, se relaciona con el pasaje de *Las Leyes* que trata de la purificación biológica, obtenida a partir de movimientos rítmicos. El origen de esta doctrina se encuentra en consideraciones pitagóricas provenientes de antiguas prácticas catárticas órficas. Platón no ignoraba tampoco que la escuela de medicina de Kos aplicaba métodos análogos de curación para algunas enfermedades, métodos a los que se suscribe sin un solo momento de duda. Aunque la estética de Platón, con respecto al conjunto de su sistema, esté en estrecha dependencia de un núcleo metafísico, testimonia, por su posición conservadora, la influencia indiscutible que la doctrina damoniana había ejercido, por medio de la introducción en el campo de la teoría y de la práctica artís-

digitalia
www.digitalia.us

ticas de una «ética» nueva que tendía a reprimir los excesos, incluso los abusos que conducían a un arte ignorante de toda regla de creación. Una estética de esta calidad tenía que formar parte, necesariamente, de la problemática de la educación sostenida por Platón.

Sistema filosófico a la vez cerrado y abierto, estático y dinámico, el platonismo no ha escapado a ciertas tensiones internas que han determinado su evolución, estando Platón todavía vivo. Presentado al principio como una prolongación del socratismo, siguió una trayectoria que fue de un nominalismo original a un realismo ideocéntrico que a menudo se ha calificado arbitrariamente de idealismo, para caer, a través de un escepticismo naciente, más tarde desarrollado por sus sucesores en la Academia, en un dogmatismo moderado. Esta vitalidad creadora y esta riqueza de aspectos han hecho del platonismo, durante mucho tiempo, una filosofía dominante, cuya influencia ha sido considerable y determinante para el pensamiento antiguo, medieval y moderno.

Edición príncipe de las obras completas: Henri Estienne, 1578; tres ediciones de las *Obras completas* son accesibles actualmente en francés: Société d'Édition Les Belles Lettres, colección Guillaume Budé, con el texto griego y traducción de diferentes autores; Gallimard, Biblioteca de «La Pléiade», 2 vols., trad. de L. Robin y J. Moreau; Garnier-Flammarion, trad. de E. Chambry y R. Baccou. [En español: *Obras completas,* trad. de José Antonio Míguez, Madrid, Aguilar, 1966; *Diálogos,* Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 37, 61, 93, 94, 117, 160, 162, 256 y 266), 1981-1999, 9 vols., por un amplio equipo de traductores.]

Repertorios: D. F. Astius, *Lexicon Platonicum,* Lipsiæ, Weidmann, 1835-1838, 2 vols. (reimpr., Bonn, R. Habelt, 1956); Platón, *Lexique,* París, 1964; J. Zürcher, *Lexicon Academicon,* Padeborn, 1954; H. Allines, *Histoire du texte platonicien,* B. E. Hautes Études, París, 1915.

Estudios de conjunto: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon,* Berlín, 1919; A. Diès, *Autour de Platon,* París, 1926, 2 vols.; A. E. Taylor, *Plato, the Man and his Work,* Londres, 1926 (nueva ed., Londres, Methuen, 1960; ed. de lujo, con pról. de E. Moutsopoulos, Norwalk, The Easton Press, 1991); F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge,* Londres, 1935; J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien,* París, 1939 (2.ª ed., Hildesheim, 1968); L. Robin, *Platon,* París, 1935; V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon,* París, 1947; A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon,* 2.ª ed., París, 1962; F. Chatelet, *Platon,* París, 1965; M. Alexandre, *Lecture de Platon,* París, 1968.

Estudios particulares: J. Moreau, *Le platonisme de l'Hippias majeur,* París, 1940; V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle,* París, 1940; J. Wahl, *Études sur le Parménide de Platon,* París, 1927; G. Ryle, *Plato's Parmenide,* Mind, 1939; A. Diès, *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste,* París, 1909; R. Schaerer, *L'itinéraire dialectique des Lois,* París, 1953.

digitalia
www.digitalia.us

Sobre las matemáticas y la física: G. Milhaud, *Platon et ses prédécesseurs. Les philosophes géomètres de la Grèce,* París, 1900; J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens,* 2.ª ed., Hildesheim, 1965; K. von Fritz, *Plato's Theaetet und die antike Mathematik,* Berlín, 1935; Ch. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque,* Estrasburgo, 1948; *La physique de Platon,* París, 1960; K. Reidemeister, *Mathematik und Logik bei P.,* Leipzig, 1942; A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque,* París, 1905.

Sobre la dialéctica: V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* París, 1926; V. Goldschmidt, *Le rôle du paradigme dans la dialectique platonicienne,* París, 1947; M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit,* Berna, 1947; B. Parain, *Essai sur le logos platonicien,* París, 1942; L. Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon,* 2.ª ed., Hildelsheim, 1963; G. Rodier, *Études de philosophie grecque,* París, 1926; Sir D. Ross, *Plato's Theory of Ideas,* Oxford, 1951.

Sobre la moral, la política, la religión y el arte: P.-M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps,* París, 1933; H. Gadamer, *Platon und die Dichtung,* Fráncfort, 1934, R. C. Lodge, *Plato's Theory of Art,* Nueva York, 1954; O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne,* París, 1945; V. Goldschmidt, *La religion de Platon,* París, 1949; A. Manno, *Il teismo di Platone,* Nápoles, 1955; J. Luccioni, *La pensée politique de Platon,* París, 1938; P. Lachièze-Rey, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon,* París, 1938; M. Gentile, *La politica de Platone,* Padua, 1939; K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis,* 1962; A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon,* París, 1936; P. Albertelli, *Il problema morale nella filosofia di Platone,* Roma, 1939; J. Wild, *Plato's Theory of Man,* Londres, 1946; J. Gould, *The Development of Plato's Ethics,* Cambridge, 1955. Cf. finalmente E. Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon,* París, Presses Universitaires de France, 1958 (2.ª ed., 1988).

digitalia
www.digitalia.us

9. LA NOCIÓN DE CREENCIA EN PLATÓN

1. *Cuestiones metodológicas.* Después de haber leído el libro de Yvon Lafrance *La théorie platonicienne de la doxa,* sobre el cual he realizado un extenso estudio tras su aparición,[1] se ha llegado de improviso a un conocimiento profundo del problema en él tratado. Al terminar el estudio del libro aludido, ha quedado claramente establecido que el autor ha reconstruido, a partir de los elementos tomados en consideración, la teoría más amplia posible de la *creencia* que Platón habría elaborado al respecto. Por mi parte, quisiera exponer brevemente algunas observaciones de orden crítico acerca de la manera en que Platón emplea el término *doxa,* paralelamente a otras palabras de significado análogo. El método a seguir con este objeto será a la vez analítico, fenomenológico y estructuralista, en la medida en que *a*) este proceder se apoyará en el análisis de los sentidos particulares que tales términos toman en Platón; *b*) sus diferentes significados serán sometidos a un proceso de reducción a categorías generales; y *c*) es posible reagrupar esas categorías en un conjunto estructurado, correspondiente a una estructura interna de la arquitectura del «sistema» platónico. Se explica de por sí que la elección de los pasajes examinados en los diálogos va a ser estrictamente selectiva, pero no arbitraria. En efecto, un examen exhaustivo de todos los pasajes platónicos relacionados con el problema estudiado habría exigido la publicación de un nuevo libro, tarea inútil si se dispone de la obra citada de Yvon Lafrance, que se impone como obra de referencia clásica. Las páginas que siguen no hacen otra cosa que completar medianamente una tentativa de aproximación diferente al asunto.

---

1 Cf. Yvon Lafrance (1981); cf. E. Moutsopoulos, *Diotima,* 12 (1984), pp. 217-219.

digitalia
www.digitalia.us

2. *Aspectos semánticos.* Es útil, desde un principio, tomar nota del hecho de que términos diferentes a *doxa* son empleados por Platón en el sentido de *creencia,* como *pistis,* en una de sus acepciones, diversa por lo menos de la de *fe,* que es la que implica su sentido principal. En el *Gorgias*, el término *pistis,* creencia, se compara y opone a la vez a *mathésis,* aprendizaje,[2] y *epistemé,* fe, creencia y ciencia, siendo considerados, según el caso, como modos de *peithô,* de persuasión.[3] Platón declara en el libro VI de *La República* que hay motivo para apoyarse en una creencia estable.[4] Pero en el libro VII del mismo diálogo, *doxa* y *pistis* se ven diferenciadas en la medida en que aparece una analogía según la cual «lo que el pensamiento es a la *doxa,* la ciencia es a la *pistis*».[5] Como consecuencia, la *pistis* sería a la *doxa* lo que la ciencia es al pensamiento. Una analogía semejante se encuentra expuesta en el *Timeo,* donde se señala que la verdad es a la *pistis* lo que la esencia es al devenir.[6] La desconfianza de Platón frente a todo lo que no está sólidamente fijo es indiscutible en esos pasajes. Platón rectifica en el *Timeo,* por poco que sea, su juicio precedente, teniendo en cuenta una *doxa* y una *pistis* ciertas y verdaderas.[7] La *peithô,* la convicción, formada a partir de un proceso más riguroso de persuasión, es otra forma de creencia que da al término una dimensión suplementaria. A partir de ese término aparecerá más tarde el de *pepoithesis,* para indicar una actitud de la conciencia frente a un objeto de conocimiento. En una óptica análoga, *gnome,* opinión, designaría el conocimiento, pero también el parecer, el juicio.[8]

---

2 Cf. *Gorgias,* 454d (y e): μάθησις καὶ πίστις.

3 Cf. ibídem, 454e: δύο εἴδη... πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον... τὸ δ' ἐπιστήμην (cf. infra y la n. 14).

4 Cf. *República,* VI, 505e: πίστει χρήσασθαι μονίμῳ.

5 Cf. ibídem, VII, 534a: ὅ, τι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμη πρὸς πίστιν; cf. ibídem, X, 601e.

6 Cf. *Timeo,* 29c: ὅ, τιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια; cf. *Rep.,* V, 476d: τούτου μὲν τὴν διάνοιαν ὡς γιγνώσκοντος γνώμην ἄν... φαῖμεν εἶναι, τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος.

7 Cf. *Tim.,* 37b: δόξαι καὶ πίστεις... βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς.

8 Cf. *Cratilo,* 411a: φρόνησιν καὶ σύνεσιν καὶ γνώμην κὰι ἐπιστήμην; *Rep.,* V, 476d: τούτου μὲν τὴν διάνοιαν... γνώμην ἄν ὀρθῶς εἶναι φαῖμεν, τοῦ δὲ δόξαν; cf. *Leyes,* XII, 951b: γνώμη λαβεῖν... ἀλλὰ μὴ μόνον ἔθεσιν.

digitalia
www.digitalia.us

3. *Opinión y creencia.* El término *doxa* toma en Platón, además del significado de creencia, el de apariencia fenomenal[9] opuesta a la presencia verdadera de un objeto de conocimiento, aun de simulación,[10] o la de reputación, buena[11] o mala.[12] En el nivel epistemológico propiamente dicho, la *doxa* se hace creencia y opinión, según el caso, o, más bien, opinión que puede adquirir el valor de creencia. En este orden de ideas, dos sentidos bastante diferentes del término *doxa* tienen que ser distinguidos: *a*) un sentido general de *opinion,* relativo a la calificación epistemológica de una proposición dada; y *b*) un sentido particular de *creencia,* reconocido en lo que podría ser 1) un juicio personal, 2) una apreciación común y 3) un juicio personal y una creencia común a la vez.[13]

a) *Opinion falsa, opinion verdadera*. En lo referente a la *doxa* como opinión, sería oportuno referirse a la distinción que Platón hace entre opinión verdadera y opinión falsa.[14] Es precisamente a partir de la noción de *doxa,* entendida en este sentido, como Platón procede a definir la ciencia —conocimiento inamovible— calificándola de opinión verdadera agregada de razón, vale decir, de inteligencia. Exactamente hablando, razón, inteligencia, ciencia, son en este punto nociones más o menos intercambiables en el espíritu de Platón.[15] Sin embargo, aunque inferior a la ciencia, la opi-

---

9 Cf. por ejemplo *Banquete,* 218c; *Rep.,* II, 362a; VI, 505d; VII, 534e: μὴ κατὰ δόξαν, ἀλλὰ κατ᾽ οὐσίαν... ἐλέγχειν; *Fedro,* 275a: σοφίας δόξαν... οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις.

10 Cf. *Sofista,* 231b: μάταιον δοξοσοφίαν; *Fedón,* 49a: μεστὸν δοξοσοφίας... ψεύδους; ibídem, 49d.

11 Cf. *Menexeno,* 239a: ἀρετῆς δοξῃ καὶ φρονήσεως; 241b; *Rep.,* II, 366e: δόξας ... καὶ τιμάς; 367d: δόξας καὶ μισθούς. A partir de esta acepción, el sentido de *doxa* se habría deslizado hasta llegar a la tardía acepción de «gloria».

12 Cf. *Eutifrón,* 12c: δόξαν πονηρίας; *Leyes,* XI, 914a: δόξαν κακίας.

13 Cf. la distinción establecida por F. Bacon en su *Novum organum* entre *idola specus* (I, 42; 53-58), *tribus* (I, 44; 59-60) y *theatri* (*De dignitate et augmentis scientiarum*, V, IV, 8). Cf. E. Moutsopoulos (1961), pp. 66 y ss.

14 Cf. *Protágoras,* 358c; ψευδῆ ἔχειν δόξαν; *Cratilo,* 385b: λόγος αληθὴς... ψευδής; *Teeteto,* 161d: (δόξα) ὀρθὴ ἢ ψευδής; *Filebo,* 36c: δόξαι ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς; 37e: μετὰ δόξης ὀρθῆς... ψευδοῦς; 40d: δόξαν ψευδῆ ψευδῶς δοξάζειν. Sobre la diferencia entre error y mentira, cf. E. Moutsopoulos (1961), pp. 37-52, (1972), pp. 134-141, y (1966*a*).

15 Cf. *Teet.,* 201d: τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην ἔναι; *Sofista,* 265c; μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας; *Rep.,* VI, 506c: τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας; *Carta VII,* 342c: ἐπιστήμη καὶ νοῦ αληθής τε δόξα; cf. ya *Gorgias,* 454e (cf. supra y la n. 3).

digitalia
www.digitalia.us

nión verdadera no abandona en nada la actividad cognoscitiva.[16] En efecto, la opinión verdadera se sitúa entre la ignorancia y la ciencia,[17] y la opinión falsa se sitúa, a su vez, en un nivel inferior, intermedio, entre la ignorancia y la opinión verdadera, que es lo que la diferencia de esta última; no obstante, se aproxima a ésta por su naturaleza y manifiestamente no es falsa sino por accidente: así, según el *Teeteto,* el criador de palomas que, entrando a su palomar, trata de atrapar una paloma precisa en medio de la agitación causada por su presencia, termina por atrapar otra.[18] Éste es el sentido en el que la ignorancia se acerca a la opinión, la sabiduría a la ciencia.[19] La opinión falsa hace valer a los no-seres como a seres,[20] especialmente a las formas imaginarias,[21] falsas por definición. La noción de lo imaginario sólo será rehabilitada en ese plano[22] con Plotino y, sobre todo, con Proclo. En efecto, en el marco del neoplatonismo tardío es donde encontramos que el no-ser pierde su carácter absoluto e irreducible, lo cual sucede por el valor acordado a una iniciativa de Platón que figura en *El Sofista.*[23] Si lo imaginario es todavía un no-ser en Plotino, en Proclo se convierte ya en un casi-ser.[24] En *El Sofista,* las imágenes, los simulacros y las demás creaciones fantásticas que surgen del ejercicio del arte son, para Platón, formas equivalentes de palabras falsas o, a lo sumo, de creencias.[25] Bajo este aspecto, el arte se ha aproximado con ello a la

16 Cf. *Menón,* 97b: ἕως γ᾽ἄν ὀρθὴν δόξαν ἔχῃ περὶ ὧν ὁ ἕτερος ἐπιστήμην; 98b: ἀληθὴς δόξα... οὐδὲν ἀπεργάζεται ἢ ἐπιστήμη. Sobre opinión, creencia, etc. en general, cf. E. Moutsopoulos (1961), pp. 53-65.

17 Cf. *Banquete,* 202a: ἡ ορθὴ δόξα μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας; cf. *Leyes,* I, 632c; II, 653a.

18 Cf. *Teet.,* 197a y ss.

19 Cf. *Rep.,* IV, 444a: ὀνομάζοντα... σοφίαν... τὴν ἐπιστήμην... ἀμαθίαν δὲ τὴν... δόξαν.

20 Cf. *Sofist,* 240d: ψευδὴς... δόξα ἔσται τἀναντία τοῖς οὖσι δοξάζουσα.

21 Cf. ibídem, 260e: δόξαν καὶ φαντασίαν; 264a; *Teet.,* 161c; *Parménides,* 166a: οὐδ ἄρα δόξα... οὐδέ τι φάντασμα.

22 Cf. E. Moutsopoulos (1980*b*), pp. 12-18; E. Moutsopoulos (1985*a*), pp. 15 y ss., y 179 y ss.

23 Cf. *Sofista,* 264e; cf. E. Moutsopoulos (1982*a*), (1991*c*), (1974*a*), t. 1, pp. 203-204, y (1984*b*), pp. 25 y 56.

24 Cf. E. Moutsopoulos (1994*e*).

25 Cf. *Sof.,* 241e: λόγων ψευδῶν... ἢ δόξης, εἴτε εἰδώλων εἴτε εἰκόνων εἴτε μιμημάτων εἴτε φαντασμάτων αὐτῶν ἢ καὶ... τεχνῶν... ὅσαι περὶ ταῦτά εἰσι; cf. E. Moutsopoulos (1978*a*), (s.a.), t. 2, pp. 69-76, especialmente pp. 74-75, y (1974*c*).

digitalia
www.digitalia.us

sofística.[26] En *El Político,* la opinión que expresa la verdad y la certeza[27] se califica de única.[28] Su unicidad se opone a la pluralidad de las opiniones erróneas que varían hasta el infinito.[29] Su rectitud la une precisamente a la verdad asegurada sólo por la razón.[30] Al contrario que la opinión verdadera agregada de razón, la opinión falsa tiene agregada la sensación irracional.[31] En *Las Leyes,* lo que está en desacuerdo con la opinión fundada en la razón equivale a la ignorancia.[32] Por otra parte, la opinión verdadera así reforzada roza la perfección,[33] mientras que la opinión fundada solamente en la experiencia roza la ingenuidad y la puerilidad.[34] Sucede lo mismo con la opinión fundada en la experiencia interna, en la memoria por ejemplo,[35] criterio insuficiente, si así puede llamársele. A partir de valores mayores, la justicia y el derecho, erigidos en criterios de juicio, nos es permitido juzgar correctamente[36] o practicar la equidad.[37] Semejante aprendizaje sólo es transmisible parcial e imperfectamente.[38] En resumen, la opinión, según Platón, llega a ser el criterio por excelencia, que diferencia al pensador afectado del filósofo verdadero.[39]

b) *Creencia subjetiva, creencia intersubjetiva.* 1) *Subjetividad.* Si la aproximación precedente a la cuestión de la creencia en Platón ha puesto en claro los vínculos con una axiología del pensamiento respecto a la opinión,

---

26 Cf. *Sof.,* 241a: τά τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι; 240d: ψευδῆ δοξάζειν. Sofista y artista serían τῶν ψευδουργῶν καὶ γοήτων (241b); Cf. *Critias,* 107e: τὰ θνητὰ πρὸς δόξαν ὄντα ἀπεικάζειν.

27 Cf. *Político,* 309c; *Timeo,* 37b (cf. supra y n. 7).

28 Cf. *Polit.,* 278c: μίαν ἀληθῆ δόξαν.

29 Cf. E. Moutsopoulos (1961), pp. 37-52; cf. E. Moutsopoulos (1972), pp. 134-141 (supra y n. 13).

30 Cf. *Filebo,* 11b: δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς.

31 Cf. *Timeo,* 28a: τὸ... δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν; cf. ibídem, 28c; 52a; *Cármides,* 159a; *Teet.,* 179c; *Sofista.,* 264b; *Filebo,* 38b.

32 Cf. *Leyes,* III, 689a: τὴν διαφωνίαν... πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν ἀμαθίαν φημὶ εἶναι; cf. ibídem, 689b; *Protág.,* 358c; *Teet.,* 170b.

33 Cf. *Leyes,* IX, 864b: δόξης τῆς ἀληθοῦς περὶ τὸ ἄριστον.

34 Cf. *Epinomis,* 974a: παιδικῆς δόξης μεστός; ibídem, 976a.

35 Cf. ibídem, 976b: μνήμῃ καὶ τριβῇ δόξης ἤθεσιν προσέχοντες... ἀληθείας δὲ... παρεσφαλμένοι.

36 Cf. ibídem: τό... δίκαιον... οὐδείς ποτε μὴ γιγνώσκων, ἀληθοῦς δόξης ἐπιλαβόμενος διαριθμήσεται.

37 Cf. ibídem, 984b: κατὰ δόξαν τὴν ἐπιεικῆ.

38 *Carta VII,* 336e: ᾧ καὶ βραχὺ δόξης ὀρθῆς μετέδωκεν.

39 Cf. ibídem, 340d: οἱ... μὴ φιλόσοφοι, δόξαις δ᾽ ἐπικεχωρισμένοι.

digitalia
www.digitalia.us

el sesgo desde el cual será abordada la noción de la creencia en el pensamiento de Platón se conforma, en lo que sigue, a un espíritu de análisis fenomenológico. En el plano subjetivo, la *doxa* adquiere el carácter de criterio general; se diría, incluso, el de un postulado al que debe adherirse todo pensamiento detallado. Así, en el *Cratilo,* Sócrates llama la atención de su interlocutor advirtiéndole del peligro que corre cuando afirma cosas que se oponen a la creencia general.[40] Sin lugar a dudas, y todavía en ese plano, lo esencial para Platón es el rigor del silogismo; y aun cuando estuviese fundado en premisas erróneas, ese rigor tendría que ser entonces también indispensable para llegar a conclusiones indiscutiblemente absurdas. En el *Primer Alcibíades,* Sócrates recurre a una constatación precisa idéntica.[41] Puesto a un lado el sofista, manipulador de pensamientos avisados, a nadie le complace verse dentro de una creencia de la que no puede esperar librarse,[42] excepto a duras penas. El comportamiento de las personas en busca de felicidad responde a cierta creencia que se emparenta con lo insensato.[43] Razonamientos y creencias se flanquean sin cesar en el espíritu,[44] y es suficiente saber distinguir adecuadamente el pensamiento razonado del simple parecer insuficientemente fundado.[45]

2) *Intersubjetividad*. La creencia subjetiva no sería a menudo otra cosa que el resultado de un proceso homólogo en cada una de las conciencias individuales, las mismas que se reducen a una conciencia colectiva. *Post hoc, ergo propter hoc,* forma comúnmente revestida por el principio de causalidad en todas las sociedades primitivas,[46] que Hume ha analizado a la perfección antes de condenarla,[47] es un ejemplo típico de creencia intersubjetiva. En consecuencia, según dice Aristóteles, y a condición, naturalmente, de que los espíritus no sean víctimas en ningún modo de los manipuladores profesionales, *hoi polloi* corren menor riesgo de equivocarse, en

---

40 Cf. *Critón,* 49d: ὅρα... ταῦτα καθομολογῶν, ὅπως μὴ παρὰ δόξαν ὁμολογῇς; cf. *Protág.,* 337b; *Rep.,* I, 346a; 350e; *Teet.,* 162a.

41 Cf. *Alcib.,* I, 117b: ἢ καὶ πλανᾶταί σου ἡ δόξα περὶ ταῦτα.

42 Cf. *Rep.,* II, 378d: ἅ ἂν τηλικοῦτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτα... φίλεῖ γίγνεσθαι; *Fedón,* 66b; *Leyes,* X, 908c.

43 Cf. *Rep.,* V, 466b: ἀνόητος... δόξα... εὐδαιμονίας πέρι ὁρμήσει αὐτόν; *Sof.,* 230c.

44 Cf. *Rep.,* VI, 496a: διανοήματά τε καὶ δόξας.

45 Cf. ibídem, X, 613b: κατὰ γοῦν ἐμὴν δόξαν; cf. *Gorgias,* 472e; *Fil.,* 32c.

46 Cf. L. Lévy-Bruhl (1922), pp. 85-93.

47 Cf. D. Hume (1882), sec. 5.1.

digitalia
www.digitalia.us

relación con cada espíritu considerado separadamente.[48] Platón no comparte absolutamente esta tesis. Para él es necesario tomar en consideración una creencia difundida,[49] aunque sea a contracorriente del parecer de los conocedores[50] (a quienes, de otra parte, tiene estima).[51] La creencia general puede tener el valor de un criterio del que algunas veces es reducible la argumentación racional.[52] Puede todavía estar en el origen de una legislación y en armonía con ésta.[53] En fin, preside la codificación calificativa moral de situaciones diversas[54] o de juicios emitidos sobre la felicidad de las personas y de los grupos humanos.[55]

3) *Influencias y aplicaciones.* Las creencias comunes se imponen, por cierto, a las creencias individuales, que no son sino derivados equivalentes de aquéllas,[56] a menos que la razón intervenga para obligar a la conciencia a cambiar de orientación, dado el caso. La conciencia es presa habitual de una pereza funcional que sirve a su economía, pero que, por el contrario, favorece su dependencia de una fuente noética cierta, situada fuera de ella,[57] fuente que puede provenir de una creencia generalmente esparcida, conforme a una tradición, incluso a una leyenda,[58] y que está profundamente enraizada en una sociedad determinada; puede también ser, por el contrario, el producto sabiamente propagado de una tentativa individual reciente, difícilmente calificable por las intenciones a las que sirve. En este

---

48 Cf. por ej. Aristóteles, *Política,* Γ 13, 1283a40: τὸ δόξαν τοῖς πλείοσιν; Δ 4, 1291b37; 8, 1294a12; E 7, 1307a18; Z 3, 1318a19.

49 Cf. *Crit.,* 44c-d: ἀνάγκη... τῆς τῶν πολλῶν δόξης μέλειν; 46c-d; 47a-c; 48a; *Fedón,* 47c; πάντα... πρὸς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων εἰς δόξαν διεπέρανας; *Leyes,* I, 646e.

50 Cf. *Crit.,* 47d: πειθόμενοι μὴ τῇ τῶν ἐπαϊόντων δόξῃ.

51 Cf. ibídem, 47b; *Hipp. May.,* 289e; 291d; *Cármides,* 170e; *Laques,* 186e; *Protág.,* 314a; 327c; *Gorg.,* 464d; 518c; *Crat.,* 395b; *Rep.,* VI, 488d; VII, 522e; X, 598c; 601a; *Fedro,* 234d; 268c; 275e; *Teet.,* 145d; *Leyes,* III, 701a.

52 Cf. *Fedón,* 95a: τὸν λόγον... θαυμαστῶς μοι εἶπας ὡς κατὰ δόξαν; *Rep.,* V, 473e; VI, 490a.

53 Cf. ibídem, II, 364a: δόξῃ καὶ... νόμῳ αἰσχρόν.

54 Cf. ibídem, IV, 429c: τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν; *ibid.*, 430a.

55 Cf. *Leyes,* X, 899c: τύχαι... ἀληθείᾳ μὲν οὐκ εὐδαίμονες, δόξαις δὲ εὐδαιμονιζόμεναι.

56 Cf. *Epin.,* 985c: ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ δόξας παραγενομένας; *Leyes,* XI, 914a; *Fedro,* 257d.

57 Cf. E. Moutsopoulos (1961), pp. 53 y ss.

58 Calificada en sí de *logos.* Cf. *Fedón,* 67e: ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται; *Polít.,* 271c; 272b: λόγος ἐπὶ Διὸς εἶναι; *Rep.,* II, 366b; *Fedón,* 18b; 65c; *Leyes,* IV, 715e: ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος; 716c; *Epin.,* 998b: λόγον δὴ καὶ πολὺν καὶ καλὸν ἔχει.

digitalia
www.digitalia.us

último caso, la conciencia que se inspira así y de manera inconsiderada está condenada anticipadamente a moverse en el error hasta el momento crítico, *káirico,*[59] en que se recuperará para fiarse ya no de una creencia común, sino únicamente de la razón que garantiza la verdad de modo universal.[60] La razón sería así la condición primera de la defensa de la persona al mismo tiempo que de la sociedad.[61]

4. *Conclusión.* Desde un punto de vista estructural, la creencia puede ser, en adelante, definida y situada en la arquitectura del sistema platónico con la mayor precisión. La problemática epistemológica ocupa en este sistema, en general, un lugar de primordial importancia, hasta el punto de encontarse por completo desarrollada, presentando un aspecto rigurosamente consecuente. Algunas fluctuaciones o variaciones advertidas aquí y allá son casi desdeñables, tratándose sólo de detalles debidos al encaminamiento del pensamiento del filósofo, diferente en cada caso particular. El problema epistemológico irradia en todas las direcciones del cuestionamiento filosófico platónico y su influencia es evidente en el resto de campos. Esta precedencia es, en consecuencia, comprensible, puesto que dicho cuestionamiento tiende a la educación correcta en cuanto condición previa de la formación del buen ciudadano. Todo en la filosofía de Platón parece estar subordinado a esta condición y a concurrir en ella. En el interior de esta estructura, en especial en el interior del campo epistemológico definido por Platón, pueden detectarse ciertos grados de conocimiento: sensación, creencia, ciencia. Los dos primeros están sujetos a error; únicamente la ciencia, fundada en la razón, está exenta de error. No obstante, examinando el problema más de cerca, Platón distingue dos niveles de creencia: el de la creencia no razonada, opuesto al de la creencia que se apoya en la razón y que por ese hecho se encuentra al lado de la ciencia, si no se confunde con ella. La función de la creencia sería, por lo tanto, una preparación a la ciencia, conocimiento indestructible.[62]

---

59 Cf. «L'homme kairique», en E. Moutsopoulos (1991*b*), pp. 105-117.

60 Cf. *Crit.,* 46b: τῷ λόγῳ μὴ λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται; *Fedón,* 65c: εν τῷ λογίζεσθαι; *Rep.,* IV, 439d: τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς; *Fedro,* 246c: ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου; *Timeo,* 34b; 52d; *Polít.,* 270d: λογισάμενοι δὴ συννοήσωμεν τὸ πάθος; *Tim.,* 30b; 77c; *Carta VII*, 340d: εὐμαθῆ τε καὶ μνήμονα καὶ λογίζεσθαι δυνατόν.

61 Cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 109-111.

62 Cf. E. Moutsopoulos (1961), pp. 120-123.

digitalia
www.digitalia.us

Apéndice. La teoría platónica de la *doxa* según Yvon Lafrance

Yvon Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa,* París / Montreal, Les Belles Lettres / Bellarmin, 1981 (colección Études Anciennes, publicada bajo el patronazgo de la Association Guillaume Budé; colección Noêsis, publicada por el Laboratoire de Recherches sur la Pensée Antique d'Ottawa), 8.º, 475 pp. Esta importante obra acaba de llenar una laguna de la literatura francófona reciente en el campo de la investigación sobre la epistemología platónica. Aplicándose a establecer la ficha señalética multidimensional de un concepto cuya función en el interior del platonismo es al mismo tiempo vaga y crucial, determinante y ambigua, compleja y polivalente, el autor expone en su prefacio (pp. 7-8) las etapas de su trabajo y en su introducción (pp. 11-18), las ideas primordiales que han guiado su investigación y a la luz de las cuales ha sabido ilustrar, con resultados ciertos, su hipótesis de que «la teoría platónica de la *doxa* debe presentar cierta coherencia para llegar a ser inteligible» (p. 15). Su empeño reside en su opción por la existencia efectiva de tal coherencia y en haber puesto en su lugar, gracias a sus cuidados, estructuras (es preciso evitar engañarse sobre el sentido de este término) que forman un «enrejado» que autoriza una «lectura» a la vez rigurosa (pero por ningún concepto rígida) y sistemática, pero diferenciada y adaptable de los textos platónicos, con la ayuda de una bibliografía considerable, pero variada en cuanto se refiere a sus tendencias, hasta el punto de correr el riesgo de ser desconcertante para quien no se hubiese dotado de una armadura metódica; de ahí el énfasis puesto en la evolución interna del pensamiento de Platón, en la particularidad temática e intencional de cada diálogo, en la evolución consiguiente de las interpretaciones modernas del platonismo y en la funcionalidad del empleo de la noción estudiada; de ahí también la estructuración misma de la obra, donde la investigación semántica sincrónica, a través de los textos paralelos, circunda la diacrónica, la de los deslizamientos o, resueltamente, la de las modificaciones de sentido. De los siete capítulos principales en que está dividido el libro, el primero (pp. 19-33) se ocupa de los sentidos iniciales, objetivo (apariencia, etc.) y subjetivo (opinión, etc.) del término, lo cual permite aislar pasajes en los que *doxa* «recibe un significado propiamente filosófico» (p. 33). El capítulo segundo (pp. 35-58) es un estudio de la relación dialéctica entre *doxa* y la naturaleza misma del diálogo, así como de las relaciones entre *doxa* y *logos,* estudia-

digitalia
www.digitalia.us

das de modo particular con respecto al *Eutifrón* (pp. 51 y ss.). El análisis de este problema en el *Gorgias* constituye el objeto de la unidad siguiente (pp. 59-81), análisis hecho de manera sucesiva en los planos epistemológico (pp. 63 y ss.) y ético (pp. 69 y ss.); en este último caso, *doxa* se encuentra opuesta a *adikia* y a *hédoné.* Con el *Menón,* estudiado en el capítulo cuarto (pp. 83-115), se asiste a una primera diferenciación de la *doxa,* en falsa y verdadera. *Doxa,* en este contexto, es analizada en base a sus relaciones con *anamnésis* (pp. 84 y ss.) y *areté* (p. 101: «ya no se trata de saber cómo el hombre llega a la ciencia, sino de qué manera los hombres llegan a ser buenos»). A lo largo del capítulo quinto (pp. 117-196) se examinan las implicaciones que representa para el problema la aparición de la teoría de las ideas en *La República,* de tal suerte que «la teoría de la *doxa* recibe [...] un ahondamiento» en cuyos términos esta noción adquiere «un significado nuevo» (p. 117) y se constata la oposición entre *doxa* y *epísteme.* Las nuevas relaciones establecidas quedan precisadas gracias al recurso a un análisis pertinente del aspecto gnoseológico de la temática de la «línea dividida» (pp. 151 y ss.), tenidas en cuenta las nociones de *eikasia* y de *pistis*, relativas a la distinción de dos nuevos grados de la *doxa* y del esfuerzo de Platón «por dar al conocimiento un verdadero fundamento ontológico» (p. 177). En el sexto capítulo, consagrado al *Teeteto* (pp. 197-304), el autor recurre a investigaciones estadísticas sobre el mantenimiento de la terminología que la teoría de las ideas lleva consigo en ese nuevo diálogo y procede a establecer comparaciones con las terminologías utilizadas en el *Parménides* y *El Sofista,* respectivamente, a fin de sacar la conclusión preliminar (que determina la orientación de su investigación ulterior): «la aplicación del criterio lingüístico» hace aparecer que «la problemática del *Teeteto* excluye la teoría de las Ideas» (p. 210). El estudio de la teoría de la ciencia desarrollada en el *Teeteto,* en combinación con la constatación precedente, habría podido conducir a formular nuevamente, aunque fuese de paso (p. 216), la pregunta acerca de la fecha de composición del *Timeo*. El examen de las relaciones entre *doxa* y *aisthesis, dianoia* y *logos,* en el contexto de la distinción entre opinión verdadera y falsa (pp. 242 y ss.), aun (y sobre todo) en presencia de una serie de análisis del «sueño de Sócrates» (pp. 272-298), deja que se perfile, como repercusión, la cuestión de la ausencia de una problemática de la imaginación en Platón, frente a la importancia que esa problemática adquiere en los neoplatónicos gracias al aporte aristotélico y, sobre todo, estoico (cf., sin embargo, la aserción final

digitalia
www.digitalia.us

de la p. 413, que conduce a pensar que el autor se asocia, en lo referente a Platón, a ciertas consideraciones formuladas a propósito de Proclo por H. J. Blumenthal, «Plutarch's Exposition of the *De anima* and the Psychology of Proclo», en *De Jamblique à Proclo, Entretiens sur l'Antiquité Classique,* t. 21, Vandœuvres-Ginebra, Fondation Hardt, 1974 (1975, pp. 123-151). Se sabe que el problema ontológico planteado por el *Parménides,* lejos de encontrar una solución en el plano epistemológico en el *Teeteto,* donde la noción de *doxa* juega el papel de «catalizador» (especialmente en el proceso de no llegar en definitiva a una definición directa de la ciencia, sino del rechazo sucesivo de las concepciones falsas sobre ella), encuentra una en *El Sofista,* en tanto analítica del error. *El Sofista* es el diálogo examinado en el capítulo séptimo de la obra (pp. 305-392), con referencia a las relaciones entre *doxa* y no-ser, que se reflejan en la distinción entre juicio verdadero y falso. En esencia, es con este capítulo como termina el libro, puesto que el capítulo octavo, intitulado «Retrospectiva» (pp. 393-413), contiene, por así decirlo, las conclusiones. La estrategia del autor es, al parecer, la de demostrar a lo largo de los capítulos precedentes que la evolución de la noción de *doxa* en Platón parece no constituir definitivamente sino sólo una preparación de la teoría sistemática final expuesta en *El Sofista.* El empleo, extremadamente prudente, de las diferentes técnicas estadísticas, así como el recurso moderado al método analítico, indispensable, no obstante, en razón de la existencia de una considerable bibliografía inglesa contemporánea sobre múltiples aspectos del objeto de su libro, hace que el autor, por medio de su estudio, concebido de manera adecuada y realizado, además, de modo muy delicado, se reconcilie con la tradición francesa que en este campo se remonta a Victor Brochard y cuyos representantes posteriores más importantes fueron, entre otros, Léon Robin y Paul Kucharski. Tradición que el autor renueva de forma decisiva.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

10. LA REMINISCENCIA: ¿INTIMIDAD O RETROCESO?

Cuando Descartes escribe que la naturaleza ha provisto a los hombres con diversas cualidades, pero no equitativamente, y que la razón es el único bien que les ha sido distribuido de manera equitativa, lo único que hace, en realidad, es servirse a su favor de una concepción que Sócrates ya había ilustrado y que constituye, como evidencia, el fondo común de todos los racionalismos. Del mismo modo, cuando afirma que *omnis peccans est ignorans,* se adhiere a la tesis socrática expuesta en la célebre fórmula que se ha traducido como «nadie es malvado voluntariamente», pero cuyo verdadero sentido sería indudablemente «nadie se equivoca voluntariamente», lo cual señala una vez más que el conocimiento controlado es la condición necesaria, si no suficiente, de la buena conducción del pensamiento y del comportamiento moral.[1]

Platón explica en el *Menón*[2] la tesis racionalista, mostrando que, guiada de manera consecuente, la razón puede entender verdades que le eran desconocidas anteriormente. El problema se plantea, entonces, en explicar cómo el hombre puede descubrir o sólo buscar la solución de problemas relativos a cosas que todavía no sabe [...] Supuesto eso, busca la solución y la encuentra. Sócrates lo demuestra gracias a la experiencia, haciendo encontrar a un esclavo que no ha aprendido nunca geometría un buen

1 Cf. *Apolog.,* 37a; *Fed.,* 80e; *Protág.,* 345e; *Timeo,* 86e; *Leyes,* V, 731c; IX, 860e; cf., inversamente, *Repúb.,* II, 360c. Cf. E. Moutsopoulos (1961), pp. 13 y ss.

2 Cf. *Menón,* 81e-84a; 84d-85d.

digitalia
www.digitalia.us

número de verdades geométricas. Ha sido suficiente interrogarlo, es claro, del modo más adecuado, utilizando el método conocido con el nombre de *mayéutica,* a fin de conducirlo a reencontrar en sí mismo recuerdos olvidados: «saber es volver a recordar».[3]

Es evidente que la reminiscencia no es suficiente en sí misma para establecer la ciencia; ésta necesita la intervención del raciocinio, que reúne un cierto número de opiniones verdaderas bajo la forma de un sistema en virtud del cual tales opiniones se «hacen estables y definitivas».[4] Esta constatación, sin embargo, no se toma en consideración por lo general, salvo en el marco de la epistemología platónica. La epistemología contemporánea, por ejemplo, que debe tener en cuenta la evolución continua de los datos científicos, considerados en el campo de las ciencias experimentales, no podría darle su aprobación. Es válida sólo en el ámbito de la geometría que se encuentra exclusivamente en la base de las consideraciones epistemológicas platónicas, y es a partir de esas consideraciones, dentro de las cuales el saber geométrico es susceptible de ser alcanzado, como Platón procede a la organización de la epistemología consiguiente. La teoría platónica de la reminiscencia implica tres problemas distintos: 1) el de la naturaleza del objeto rememorado; 2) el del mecanismo funcional de la reminiscencia; 3) el de su estímulo dialéctico. Examinaremos sucesivamente el sentido y la importancia de cada uno de esos problemas.

1. *El objeto de la reminiscencia* es innegablemente una entidad a la vez trascendente e inmanente. El Sócrates del *Menón* platónico plantea ya, citando a Píndaro, que si la reminiscencia es sólo reminiscencia de objetos de los que el alma no ha tenido la experiencia «en la vida presente», se desprende, por fuerza, que el alma los haya descubierto «en otro tiempo»,[5] cuando no era todavía el alma de un hombre. Esto supone, por una parte, cierta aprobación de la doctrina pitagórica (de origen oriental) de las existencias sucesivas, de lo cual el libro X de *La República* ofrece una excelente descripción;[6] en segundo lugar, que el alma es inmortal y que su existencia es independiente de sus diversas reencarnaciones;[7] en fin, que no se

3 Cf. A. Croiset (1949*a*), p. 229.
4 Cf. ibídem.
5 Cf. *Menón,* 85e-86a.
6 Cf. *Rep.,* X, 614a y ss.; E. Moutsopoulos (1990*a*).
7 Cf. *Fedón,* 85d.

digitalia
www.digitalia.us

trata solamente de «otro tiempo», sino igualmente de «otro espacio» donde el alma descubre el conocimiento de esos objetos. El mito del *Fedro*[8] nos resulta particularmente instructivo sobre este punto, en cuanto menciona, aunque quizás de manera algo vaga,[9] un «lugar supracelestial» donde el alma ha podido contemplar los objetos en cuestión, recibiendo de ellos su carácter distintivo: objetos tanto trascendentes en la medida en que dependen de un «más allá» universal cuanto literalmente inmanentes, puesto que, mantenidos en el alma, no dejan de permanecer en ella incluso en estado latente, con el único fin de ser actualizados, es decir, ser llamados a aflorar en la conciencia con la ayuda de operaciones dialécticas apropiadas, del género de las que Sócrates utiliza en el *Menón.* Es posible calificarlos al mismo tiempo, por añadidura, como «ideas», como «valores» y también como «estructuras».[10] En efecto, el nombre de ideas ya les ha sido atribuido por Platón (y se puede seguir casi paso a paso la serie de etapas de la elaboración de la teoría platónica conocida con el nombre de «Teoría de las Ideas»):[11] son, no sólo desde el punto de vista etimológico, objetos de contemplación, y es ahí donde se halla el aspecto estático de su disposición ontológica; pero, de igual manera, son fuentes de irradiación y de llamada para una realización continua por parte de las conciencias; de ahí el aspecto dinámico de su disposición.[12] La idea de justicia, por ejemplo, es un objeto de conocimiento y un objeto de creación realizadora. Las ideas matemáticas se benefician también de esta doble disposición, desde el momento en que Platón las considera como modelos de comportamiento estético y moral.[13]

2. *El funcionamiento de la reminiscencia,* pese a que obedece a una ley doble, parece ser por lo demás simple; efectivamente, los objetos de la reminiscencia (ideas-valores) se acumulan en el alma conforme a las condiciones espacio-temporales ya descritas;[14] permanecen en el alma «apiñados», por decirlo así (es el sentido en que, precisamente, se emplea el tér-

8 Cf. *Fedro,* 247c.
9 Como consecuencia, se ha intentado hacer precisiones sobre este punto. Cf. E. Moutsopoulos (1982) y (1983).
10 Cf. P.-M. Schuhl (1945), p.198, y (1956).
11 Cf. ya L. Robin (1908).
12 Cf. E. Moutsopoulos (1981*a*), p. 129.
13 Cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 229 y ss., y 360 y ss.
14 Cf. E. Moutsopoulos (1969*a*), especialmente pp. 175-176.

digitalia
www.digitalia.us

mino reminiscencia), hasta el momento en que serán «llamados» a afirmarse, no en cuanto entidades, evidentemente, sino en cuanto modelos de ciencia y de conducta. Platón precisaba ya en el *Menón* que las ideas traídas de nuevo a la existencia se presentan en forma de *opiniones verdaderas*[15] separadas por completo unas de otras y desprovistas de un lazo común que podría asegurarles un sentido. Esta disposición funcional desfalleciente de las ideas hace pensar inevitablemente en un aspecto corregido de la ontología platónica, retocada a continuación por la crítica aristotélica de la teoría de las ideas y expuesta en los diálogos llamados «metafísicos», comenzando por el *Parménides,*[16] antes de haber sido desarrollada de forma explícita en *El Sofista,*[17] en el cual la antigua bipolaridad rigurosa de la ontología de Parménides, que consideraba al ser y al no-ser como valores irreductibles, queda superada en la medida en que Platón la somete a una interpolación, entre ser y no-ser, de dos valores intermedios, a saber, del no-ser del ser y del ser del no-ser. La opinión verdadera hace pensar particularmente en el no-ser del ser. Para alcanzar el nivel epistemológico de la ciencia verdadera[18] y corresponder perfectamente al ser, la opinión verdadera necesita la intervención de la razón, que asegura la cohesión sistemática de conocimientos esparcidos. Esta razón, en consecuencia, no es una creación ulterior en tanto facultad y en tanto potencia cohesiva. Ha sido «almacenada» en el alma al mismo tiempo que las ideas de las que aseguraba ya la cohesión a nivel trascendental. Estimulada por la dialéctica, su intervención consolida las diversas opiniones verdaderas en un sistema «epistémico» y las hace pasar, en el ámbito de la conciencia, de un cuasi-ser al ser por entero.

3. *El estímulo dialéctico de la trascendencia* no es otro que el aspecto de la teoría de la reminiscencia al que la psiquiatría moderna ha puesto en su valor más elevado. Las ideas, para Platón, después de haber sido registradas por el alma, permanecen en ella relegadas, en un estado latente y de cuasi-apiñamiento, del cual resurgen gracias a un estímulo aplicado de conformidad con un método apropiado. Sócrates comparaba este método con

15 Cf. *Menón,* 85c; cf. A. Croiset (1949*a*), p. 229, y (1949*b*), p. 94.
16 Cf. «Y a-t-il une crise dans la pensée platonicienne?», en P.-M. Schuhl (1945), pp. 117 y ss.
17 Cf. *Sofista,* 264e; E. Moutsopoulos (1982*a*).
18 Sobre la dialéctica en los diversos niveles del conocimiento, cf. *Rep.,* VII, 532a-d.

digitalia
www.digitalia.us

el de una cierta práctica obstétrica, puesto que apuntaba ostensiblemente a suscitar la verdad, a imagen de las manipulaciones a las que recurría la partera que había sido su madre, Fenarete, para provocar el parto. Siguiendo este orden de ideas, el conocimiento procedería también de un parto que facilitaría la actividad metódica de un pensamiento en plena posesión de sus medios. El carácter complicado de este método nos es comunicado no solamente por la estructura y la función del diálogo socrático, como se entiende que ha sido reproducido mutatis mutandis en los diálogos de juventud de Platón,[19] sino también, *a contrario,* por la apariencia extremadamente compleja que revisten las verdades apiñadas que escapan parcialmente del subconsciente en forma de sueños, como ha señalado Freud.[20]

El papel del psicoanálisis, por consiguiente, sería comparable al de la mayéutica, pero con dos diferencias esenciales: de una parte, contrariamente a lo que el *Menón* y el *Fedro* afirman, la adquisición de lo vivido, ahogado por la conciencia, se hace en un espacio y en un tiempo de ningún modo trascendentes, sino «trascendentalizados» y distanciados a fin de ser agregados juntamente a lo que la conciencia ha vivido dentro de su marco; por otra parte, esas vivencias, lejos de permanecer efectivamente latentes en sí, en realidad tienden sin cesar a escapar de la vigilancia de la conciencia. Si esto es así, es porque en el seno de la doctrina platónica la naturaleza de los objetos de la reminiscencia los hace objetos de contemplación pura, mientras que la naturaleza de las vivencias agrupadas, que el psicoanálisis pretende reconstituir, está íntimamente ligada a la vida terrestre y a las prohibiciones que la rigen. En cuanto tales, perturban el alma y admiten un tratamiento diferente, que se remonta a las prácticas catárticas conocidas desde la Antigüedad, que Platón no deja de elogiar como recurso valioso.[21]

* * *

Terminando las reflexiones que preceden, pueden ser puestos a la luz los rasgos fundamentales de la teoría platónica de la reminiscencia. *Primero,* y aun con la mejor voluntad, es imposible separar el aspecto epistemo-

19 Cf. V. Goldschmidt (1947), pp. 15 y ss.
20 Cf. p. ej. S. Freud (1900).
21 Cf. *Timeo,* 87e-88a; *Leyes,* VII, 790e; E. Moutsopoulos (1985*b*) y (1982).

digitalia
www.digitalia.us

lógico del aspecto ontológico de la cuestion sin correr el riesgo de esquematizar el problema; en efecto, estos dos aspectos van unidos en el pensamiento de Platón. *Segundo,* se ha visto que mayéutica y psicoanálisis utilizarían, en calidad de prácticas metódicas, medios más o menos paralelos para liberar ciertos contenidos del alma, pero que las similitudes, dado el caso, se detienen ahí: los «mecanismos» del olvido son los mismos, pero las naturalezas respectivas de los objetos olvidados son contrarias e implican, por consiguiente, pasos liberadores opuestos, hechos todos los cálculos. *Tercero,* lejos de convertir en ineficaz la virtud curativa de la forma mayéutica de la dialéctica, esta inadecuación obliga ya a Platón a aconsejar el empleo de una forma catártica de esta dialéctica, que, desde cierto sesgo, se asocia a aspectos fundamentalmente precisos del psicoanálisis actual.

digitalia
www.digitalia.us

11. EL CARÁCTER DIALÉCTICO DE LA IDEA DEL ALMA DEL MUNDO EN PLATÓN

Platón en *La República*[1] procede a distinguir entre el creador y el obrero de toda construcción: el primero diseñaría el plan original de dicha construcción y el obrero sólo se encargaría de reproducirlo. Estas dos actividades, no sin razón, han sido comparadas con los dos «momentos» de la demiurgia descrita en el *Timeo.*[2] Son dos etapas sucesivas del proceso que sigue la Inteligencia para crear el mundo y que se podrían llamar, respectivamente, «momento de concepción» y «momento musical», habida cuenta de ciertos elementos especificativos de la estructura del alma del mundo. Ahlvers ha aplicado igualmente ese calificativo a la construcción de los poliedros regulares.[3] Todavía con mayor razón se han podido oponer esos dos momentos, puesto que cada uno de ellos tiene un significado propio en el interior de la dialéctica dentro de la cual se encuentra integrado.

El objeto de Platón es el de subordinar el mecanismo de la creación a una causa creadora y a una causalidad que emana de ella. Según sostiene Moreau, después de haber concebido su imagen inteligible, el demiurgo hace real el mundo conforme al modelo que esa imagen representa: «Una obra cuyo plan ha sido perfectamente elaborado no se enfrenta a ningún obstáculo en su ejecución [...] no hay más en el segundo momento que en el primero; difieren uno del otro sólo en esto: en que en uno lo diverso está

1 *Rep.,* X, 598d.
2 *Timeo,* 35a y ss.
3 Cf. A. Ahlvers (1952), pp. 36 y ss.

digitalia
www.digitalia.us

contenido en idea, por representación, y en el otro lo está efectivamente».[4] La dificultad dialéctica desaparece, en consecuencia, si el problema es examinado en su conjunto y ya no dentro del marco de la mitología del *Timeo.* Para Platón, quien nos da así una bella lección de estética, únicamente la ciencia puede alcanzar el modelo ideal, según el cual se ejecutarán las obras de arte. La ciencia precisa y exacta de los hechos permite, por medio de una reducción dialéctica,[5] realizaciones universalmente válidas.

En ese contexto, la inspiración debida a las Musas no sería otra cosa que un estímulo simple de la creación artística. Para toda obra de arte no existiría sino un solo modelo comprensible por la ciencia humana sola que se somete a la exigencia dialéctica. Por lo que respecta al demiurgo del *Timeo,* inteligencia creadora, los roles de planificador y de constructor están condensados y unificados a pesar de las dos fases de la creación. Reuniendo en sí mismo las dos cualidades, el demiurgo concibe la estructura «armónica» del alma del mundo al proceder a la definición de las particularidades materiales del universo.

La aproximación manifiestamente deseada al relato atenúa las pretensiones científicas del diálogo y subraya el carácter ficticio de las nociones matemáticas, armónicas y astronómicas que se introducen en él. El alma del mundo, intermediario dialéctico entre el universo inteligible y el universo sensible, es el resultado del ser y del no-ser, denominados, para el caso, «Idéntico» y «Otro», respectivamente. Por otra parte, y según Moreau, no se debería confundir, por cierto, esos términos con las voces «limite» e «ilimitado» del *Filebo,* pero es preciso, sin embargo, reconocerles cierto parentesco. A esos dos elementos constitutivos se les agrega, implícitamente, un tercero, la existencia. Gracias a la existencia, el alma del mundo llega a ser ante todo un alma «en acto», puesto que realiza así su ser y sirve de nexo de unión dialéctica entre los dos mundos, sensible e inteligible, divisible e indivisible. Por medio de un proceso análogo, el demiurgo logra obtener, en consecuencia, la combinación deseada para la creación del universo.

A fin de que esa combinación sea poco más o menos perfecta, se ha tenido que efectuar en dos fases consecutivas, que Cornford se ha com-

4 Cf. J. Moreau (1939*a*), p. 42.
5 Cf. *Rep.,* VII, 531b y ss.; cf. E. Moutsopoulos (1968*a*).

digitalia
www.digitalia.us

placido en complicar a su antojo. En efecto, en el curso de la primera combinación que completa en rigor la existencia, distingue al lado del «Idéntico» y del «Otro» el elemento divisible y el elemento indivisible, los cuales hacen que al término de esta primera fase «Idéntico», «Otro» y existencia sean, cada uno, de dos especies: divisible e indivisible.[6] Si atribuye al «Idéntico» el carácter de indivisibilidad y al «Otro» el de divisibilidad, su combinación es a la vez divisible e indivisible. Pero se trata de una combinación en la que el «Idéntico» y el «Otro» han perdido su independencia propia el uno respecto al otro. Es lo que Platón señala sin ninguna ambigüedad cuando explica que las partes del uno y del otro, separadas en el momento de la primera combinación, se combinan por sí mismas con sus residuos respectivos a fin de que la combinación final, de la cual surgirá el alma del mundo, sea tan perfecta como sea posible y pueda constituir un lazo en sí, como lo quiere P.-M. Schuhl.[7]

De ahí, entonces, que la distinción entre existencia, «Idéntico» y «Otro» indivisibles y existencia, «Idéntico» y «Otro» divisibles, se hace completamente superflua; mejor dicho, no corresponde a ninguna fase del discurso en cuestión: es una simple construcción artificial. ¿Y no sería una combinación extraña aquella en que las partes constitutivas mantuviesen sus caracteres iniciales respectivos desdoblándose?[8] Si, conforme al esquema de Cornford, este análisis se refería al «Idéntico» y al «Otro» antes de su primera combinación, se revelaría igualmente ficticio, en cuanto la divisibilidad y la indivisibilidad no podrían ser consideradas como caracteres efectivamente comunes al «Idéntico» y al «Otro».

El dispositivo final que, según Platón, forma el alma del mundo tiene un significado particular desde el punto de vista filosófico. A pesar de su inspiración científica indiscutible, como Rivaud[9] y Schuhl[10] han demostrado, esta creación ocupa un lugar intermedio de unión y transición entre el mundo sensible y el mundo inteligible, en razón de que es, ante todo, un mundo imaginario, un símbolo cosmográfico al igual que dialéctico.[11] La

6 Cf. J. Moreau (1939*a*), p. 46.
7 Cf. P.-M. Schuhl (1946).
8 Cf. F. M. Cornford (1937), p. 61.
9 Cf. A. Rivaud (1928).
10 Cf. P.-M. Schuhl (1947), pp. 82 y ss., con referencia al mito de *El Político.*
11 Cf. J. Moreau (1939*a*), p. 53.

digitalia
www.digitalia.us

noción de alma del mundo responde a la necesidad dialéctica de un intermediario ontológico. En esas condiciones, la esencia que se pretende «armónica» del alma del mundo adquiere la importancia considerable que Platón le atribuye. Por lo demás, debería agregarse que «armónica», para estos efectos, no significa bajo ningún concepto «musical» en el sentido estricto del término, como se tendrá ocasión de constatar. La creación por excelencia en el universo platónico no es otra que la creación del mundo. Calificar de armonía al alma del mundo no es un caso aislado en el pensamiento griego. Ya Heráclito menciona una «armonía escondida»[12] y Empédocles una «armonía universal».[13] Ésta se manifiesta como una esencia misteriosa que reúne en una realidad única los aspectos opuestos de los datos sensibles e inteligibles. En Platón, especialmente, el demiurgo anima la materia informe imponiéndole e imprimiéndole una estructura a la vez numérica e ideal.

Números e ideas se encuentran juntos ya en el *Filebo.*[14] Los dos órdenes de seres así designados constituyen la unión del uno y del múltiple, lo cual implica que la teoría de las ideas habría sido tributaria de la de los números desde el momento de su formación. La armonía del alma del mundo es resultado de su carácter de estructura coherente que contiene elementos diversos y opuestos al origen, pero que luego se vuelven compatibles. A partir de entonces, la noción de alma del mundo, que corresponde a la noción de número, se acerca al sentido platónico del concepto de armonía, que indica la aproximación, por no decir la combinación tan perfecta como sea posible, de dos elementos opuestos con la ayuda de un tercer elemento, que es la existencia. Hay más: esta armonía no está impresa simplemente en el alma del mundo; *es* esa alma. Y «Armonía» no significa necesariamente «música», sino más bien una realidad metamusical que se diferencia con toda claridad de la música. El alma del mundo participa, en consecuencia, de la armonía[15] en la medida en que es su manifestación necesaria y en que es de por sí armonía perfecta, porque ha sido construida por el obrero perfecto.[16] Moreau ve en el alma del mundo un *substrato*

12 Cf. fr. B 12, 54 (D.-K. 16).
13 Cf. fr. B 27, 4 (153, 25) (D.-K. 16).
14 *Filebo,* 14c-17a.
15 Cf. *Tim.,* 37a: μετέχουσα... ἁρμονίας.
16 Cf. ibídem: ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη.

digitalia
www.digitalia.us

de los números «ideales»:[17] en tanto que armonía (en sentido de sistema definido), contendría todos los elementos de una estructura equilibrada por excelencia.

Se ha insistido juiciosamente en el hecho de que, en el proceso de la creación del mundo, el paso del momento de concepción al momento de ejecución del plan demiúrgico está marcado por la perfección de éste, perfección dialécticamente necesaria porque responde a la exigencia dialéctica de lo «mejor posible».[18] Esto no explica, sin embargo, el mecanismo de la construcción del mundo en el espíritu de Platón. Suponiendo que la elección de los números utilizados en el *Timeo* no es arbitraria, se mantiene el problema de saber cuál es la relación eventual con los que ponen de manifiesto la realidad artística musical. El texto platónico puede servir de punto de partida para el examen de las cuestiones planteadas. Recuerda más de una vez el mito de *El Político,* donde Platón expone de manera mítica el proceso de creación del alma del mundo. Siguiendo la articulación interna del relato, se puede descomponer ese proceso en tres fases sucesivas. En este punto surge, precisamente, la dificultad más grande, cuya solución debe dar, al parecer, la clave de la interpretación del mito de la creación del universo, partiendo de la interpretación del pensamiento platónico en el *Timeo.*

Conforme al relato aludido, el demiurgo procede a la división de la combinación obtenida por la fusión de los opuestos en partes tales que, si se toma la primera de ellas como unidad de comparación, las siguientes tendrán, respecto a ésta, proporciones expresadas por los números 2, 3, 4, 9, 8, 27. Esta operación corresponde a la primera fase del segundo momento de la intervención del demiurgo, la de la ejecución del plan concebido previamente. Lo que impresiona —y los comentadores antiguos del *Timeo* ya lo habían advertido—[19] es encontrarse frente a una combinación de dos progresiones geométricas, una de razón 2, la otra de razón 3. Si, en consecuencia, el orden de los términos 8 y 9 ha sido invertido, no es en absoluto «por una razón que Platón no indica», como dice Rivaud.[20] No se trata tampoco, según una hipótesis absurda enunciada por Porfirio

17 Cf. J. Moreau (1939*a*), pp. 23 y ss.
18 Cf. *Tim.,* 33b: πάντων τελεώτατον συνεστήσατο.
19 Cf. A. E. Taylor (1928), p. 137.
20 Cf. A. Rivaud, «Notice» a la ed. del *Timeo,* p. 43.

digitalia
www.digitalia.us

y con frecuencia citada después, de un lapsus o de un error cometido por Platón.[21] La causa está en la combinación misma de las dos progresiones. Platón, sin lugar a dudas, ha preferido mantener el orden interno de la progresión unificada, sacrificando en ella el orden aparente.[22]

En el curso de la primera fase de la construcción del alma del mundo, el demiurgo fabrica en dicha fase el armazón, por así decirlo. Los sostenes numéricos que coloca pueden estar representados igualmente por 1, 2^1, 3^1, 2^2, 3^2, 2^3, 3^3. La unidad permanece como el término común de las dos progresiones geométricas. Recordemos que los pitagóricos reconocían en ella el número excepcional que reunía las dos cualidades o elementos posibles de los números: el elemento par o lo «ilimitado» y el elemento impar o lo «limitado».[23] Si la progresión unificada se detiene en la potencia «cubo», quiere decir que ésta simboliza los cuerpos sólidos. El *Epinomis* menciona progresiones separadas, pero confirma ese punto de vista.[24] Eva Sachs[25] y Ahlvers,[26] entre otros, han demostrado la importancia del rol de la armonía en el momento de la formación de los sólidos en Platón. La detención de la progresión combinada sería, por consiguiente, mucho menos arbitraria de lo que podría suponerse a primera vista según Cornford,[27] quien no lo afirma, sin embargo, sin vacilación.[28] Estas diferentes consideraciones confirman la confusa impresión inicial de que, en el curso de la primera fase del relato, el demiurgo extrae del conjunto de la combinación obtenida en el origen materias con las cuales se hará el alma del mundo. Ninguna duda podría subsistir sobre este punto: los números señalados en el *Timeo* corresponden efectivamente a porciones de materia.

Por lo tanto, desde el comienzo de la segunda fase de la creación del mundo, la noción de *intervalo* es introducida bruscamente en el relato al lado de la de *masa;* lo que quiere decir que, para Platón, la distancia de los «cuerpos celestes» sería proporcional a su dimensión, y que el recurso a nociones calificadas de musicales, menos manifiestas en la primera fase

21 Cf. P. Duhem (1914), p. 9 y n. 2.
22 Cf. R. D. Archer-Hind (1888).
23 Cf. Arist., *Metafísica,* A5, 986a17.
24 Cf. *Epinomis,* 991a.
25 Cf. Eva Sachs (1917).
26 Cf. A. Ahlvers (1952), pp. 36 y ss.; cf. A. Virieux-Reymond (1970), pp. 51 y ss.
27 Cf. F. M. Cornford (1937), p. 72.
28 Cf. ibídem, p. 68.

digitalia
www.digitalia.us

que en la segunda o en la tercera, es, de todas maneras, más o menos efectivo y que en tal recurso se explicarían las ondulaciones y pasos continuos de una noción a la otra. Además, y a pesar de las particularidades de su naturaleza descritas precedentemente, ¿no podría prestarse el número 1, en su caso, a este juego designificados?

En el curso de esta nueva fase, el demiurgo procede a «llenar» los intervalos creados entre las masas iniciales sirviéndose de otras masas intermedias, sin que por ese motivo se les califique explícitamente de intervalos. Se trata de una fase en la que se utilizan nociones corrientes del lenguaje musical o, más bien, del lenguaje armónico, hecho objetado por Ahlvers[29] y Handschin,[30] entre otros. Estas interpretaciones no toman en cuenta, sin embargo, el conjunto de la segunda fase y olvidan por completo la tercera. Fundadas en concepciones musicales estéticas y técnicas modernas, desconocen los principios de la investigación musicológica contemporánea, teoría que hemos expuesto en otro lugar.[31] Admiten como principio a priori tanto el postulado de reconstrucción anacrónica de una armonía que arbitrariamente denominan «dórica» (es el caso de Rivaud) cuanto el postulado impensable de una rehabilitación de la tercera en la música griega (así lo hace Ahlvers). Son sólo puras especulaciones. La segunda fase descansa en la interpolación de dos «mediedades» en los intervalos de las series de los dobles y triples. Estas porciones nuevas de la materia del alma del mundo, calificadas de «vínculos»,[32] llenan los intervalos iniciales tanto y tan bien que en la serie extendida cada término, dejando aparte el primero, evidentemente, está unido a su precedente por una de las relaciones 4:3, 3:2, 9:8, que son relaciones a la vez numéricas y armónicas, cuyo empleo, no obstante, se considera subordinado a las leyes de una cosmogonía que no deja de ser imaginaria.

En el curso de la tercera fase, el demiurgo colma los intervalos ya formados por la operación precedente: «con ayuda del intervalo de uno más un octavo dios ha colmado todos los intervalos de uno más un tercio, dejando subsistir una fracción de cada uno de ellos, de tal modo que el intervalo restante se define por la relación entre el número doscientos cin-

29 Cf. A. Ahlvers (1952), pp. 22, n. 1, y pp. 42-43.
30 Cf. J. Handschin (1948), pp. 87-89 y 360-365.
31 Cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 368 y ss.
32 Cf. *Timeo,* 36a; cf. P.-M. Schuhl (1956).

digitalia
www.digitalia.us

cuenta y seis y el número doscientos cuarenta y tres».[33] Desde el punto de vista de la dialéctica platónica, después de haber efectuado ese nuevo relleno, el demiurgo ha consumido *toda* la materia de la que disponía. Sin embargo, por más pequeños que sean, quedan todavía intervalos por llenar, que es precisamente lo que hace resaltar la parte de imperfección del alma del mundo y convierte en admisible la fluctuación, y hasta la confusión, entre las nociones de masa y de intervalo. El tránsito incesante de las nociones astronómicas a las nociones armónicas se explica solamente en la medida en que unas y otras se prestan admirablemente a ello, cuando son de hecho nociones matemáticas. Este paralelismo armónico-astronómico no corresponde a ninguna realidad, sea la que sea. Las gamas «pentatónica» y «heptatónica», resultantes de las especulaciones respectivas de Plutarco,[34] Rivaud[35] y Cornford,[36] fundadas en el estudio incompleto de la segunda o de la tercera fase, son contradictorias.

El error cometido es producto del método seguido, que consistía en descomponer el relato del *Timeo* en sus partes constitutivas, cuando era preciso reconstruirlo, más tarde, en su conjunto. Segun esto, se ha visto que desde la segunda fase de este relato Platón pasa constantemente de la noción astronómica de *masa* a la noción armónica de *intervalo,* lo que prueba que el texto en cuestión ha sido concebido en sus grandes líneas a la vez como astronómico y como armónico; es decir, que no es en realidad ni lo uno ni lo otro, sino una transposición simultánea de nociones matemáticas que se apoyan tanto en lo armónico cuanto en la astronomía. Engendra una imagen metamusical del mundo, compuesta de armonías puras de números, semejantes pero no idénticas a aquellas cuya contemplación, según *La República,* es el objeto verdadero de toda ciencia: «Convendría [...] hacer obligatoria esta ciencia [...] y [...] penetrar en la naturaleza de los números [...] a fin de facilitarle al alma el tránsito del mundo sensible a la verdad y a la esencia».[37] Platón no carece de conocimientos musicales, pero no se expresa en el *Timeo* en calidad de músico, sino de filósofo, y es evidente que este punto es el que parece haber sido descuidado por la mayor parte de quienes hancomentado el pasaje estudiado.

---

33 Cf. *Tim.,* 36b.
34 Plut., *De la mús.,* pp.1134-1135 (pp. 115-116; 137; 160-161, ed. Lasserre).
35 Cf. A. Rivaud, «Notice» a la ed. del *Timeo,* pp. 33-34.
36 Cf. F. M. Cornford (1937), pp. 68-70.
37 Cf. *Rep.,* VII, 525c.

digitalia
www.digitalia.us

A pesar de las apariencias, la «música» del *Timeo,* más musical en su conjunto de lo que algunos piensan, es mucho menos musical en sus detalles. Esto no hace sino reflejar las diversas actividades de la Academia en sus investigaciones sobre la cosmología: dichas investigaciones descansaban en la concepción pitagórica tradicional, que quería que el universo fuese en realidad una armonía en sí, pero una armonía sui géneris. A continuación, el pasaje del *Timeo* que describe la cosmogonía ha sido sometido hasta aquí a una consideración demasiado analítica. A fin de comprenderlo mejor era necesario reconsiderarlo en su totalidad. En fin, ese pasaje no es ni puramente musical (armónico) ni puramente astronómico, sino esencialmente matemático, lo que permite a Platón dar prueba de gran imaginación. Será inútil especular indefinidamente a este propósito, se tropezará siempre con la vieja tesis pitagórica, presentada por cierto desde una perspectiva invertida: a saber, que ciencia armónica y astronomía son sólo dos ramas paralelas, por decirlo así, que representan fuentes y campos de aplicación de la ciencia de los números.

Las nociones estudiadas en este contexto no hacen otra cosa que señalar el carácter dialéctico de la noción del alma del mundo o, dicho de otra manera, su carácter intermediario no entre el ser y el no-ser, sino entre el ser y el llegar a ser. Los análisis ontológicos sobre el no-ser del ser y sobre el ser del no-ser en *El Sofista*[38] pueden ser interpretados como una confirmación de la metafísica del *Timeo.*[39]

38 Cf. E. Moutsopulos (1958*a*).
39 Cf. E. Moutsopoulos (1974*b*).

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

12. ¿PREVENCIÓN O CURACIÓN? MÚSICA Y ESTADOS ORGIÁSTICOS EN PLATÓN

Ya no hay necesidad de probar que en las sociedades arcaicas,[1] la música está funcionalmente omnipresente en todos los niveles culturales y sociales. El mismo fenómeno predomina también en las sociedades griegas clásicas, que no sólo procedían de las sociedades arcaicas propiamente dichas, sino también en las que se encontraban en contacto ininterrumpido con las sociedades «bárbaras» que poblaban la periferia geográfica del helenismo[2] y cuyo aporte cultural a la Hélade no fue desdeñable. Los filósofos, con Platón a la cabeza, se vieron obligados a reconocerlo.[3] Por tanto, en las manifestaciones de tipo apolíneo, haciendo uso de la distinción creada por Nietzsche, la influencia «bárbara» permaneció desde muy pronto más o menos limitada a los campos de la estética y de algunas técnicas artísticas. Por el contrario, fue imposible excluirla de las manifestaciones de tipo dionisíaco, de modo que las prácticas griegas se confundían con las prácticas de naturaleza no helénica. Dionisio mismo fue un dios «de importación», al igual que los cultos «báquicos»,[4] si damos crédito a las fuentes antiguas al respecto. En consecuencia, todos esos cultos y las prácticas que los acompañaban se fundaban en la posibilidad de provocar esta-

1 Sobre la preferencia concedida a este término en relación con los términos «inferiores», «prelógicos», «primitivos» (L. Lévy-Bruhl), «salvajes» (C. Lévi-Strauss), etc., cf. J. Cazeneuve (1961), pp. 17 y ss.

2 E. Moutsopoulos (1984*c*) y en *Diotima*, 12 (1984), pp. 158-163.

3 E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 11 y ss.

4 H. Jeanmaire (1949).

digitalia
www.digitalia.us

dos orgiásticos en los que la música jugaba un papel preponderante.[5] Platón tuvo plena conciencia de esta circunstancia.

Música y magia eran para el pensamiento platónico actividades estrechamente ligadas: la música ejercía un poder mágico tal[6] que parecía casi predestinada a asociarse con la magia. Platón identifica los cantos con los sortilegios y confirma esta identificación en repetidas oportunidades.[7] Desde esa misma óptica, recomienda a los ciudadanos la práctica de los sortilegios para que obtengan la armonía de sus almas. La etimología del término *épodé* testimonia que, en los orígenes, los sortilegios eran sobre todo cantos nacidos de fórmulas mágicas o sagradas, dirigidos a alguna potencia sobrenatural para convencerla de que se mostrase favorable o, al contrario, para prevenir un acto pernicioso.[8] En cambio, *épode* sería simplemente el estribillo que acompasa la serie de versos recitados. ¿Esta función literaria no encubre entonces una función mágica original, que testimonian innumerables prácticas religiosas dadas a conocer por los etnólogos? Los sortilegios son para Platón, en el *Cármides,* medios de curación y al mismo tiempo discursos filosóficos.[9] El filósofo llega por ahí a su concepción, expuesta en el *Fedón,* que la filosofía es la música suprema.[10]

El empleo de sortilegios con propósitos médicos es digno de ser mencionado aquí, especialmente como técnica de curación de heridas.[11] Zalmoxis fue ante todo un curandero que se servía de los sortilegios.[12] Orfeo fue cantor porque «encantaba»; sabía seducir no solamente a los animales, sino también a los guerreros tracios,[13] y fue, junto con Museo, el primero

---

5 E. Moutsopoulos (1978*a*), pp. 18, 1000 y ss., 97 y n. 4.

6 E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 11-12 y 23 y ss.

7 Platón, *Leyes,* II, 659e; 664b; 665e; 666c; 670e; 927a; cf. III, 677d, donde los sortilegios son considerados como vestigios de técnicas musicales puestas a punto por civilizaciones desaparecidas.

8 Igualmente, *carmen* significa en latín lo mismo que el encanto. Cf. E. Moutsopoulos (1990*b*), especialmente p. 288; J. Combarieu (1909), p. 22: «se las canta [las fórmulas mágicas] primero; después se las recita; luego se las conserva escritas»; P. Boyancé (1937), p. 41: «a menudo, a falta de [...] canto [...], se ha creído necesaria una cierta entonación, ciertos caracteres de recitación».

9 Platón, *Cármides,* 156d; 175e.

10 Platón, *Fedón,* 61a.

11 P.-M. Schuhl (1933*a*), p. 71.

12 Platón, *Cármides,* 156d.

13 P.-M. Schuhl (1950), especialmente p. 208.

digitalia
www.digitalia.us

en utilizar las hierbas medicinales.[14] Purificador, músico, bailarín, todo a la vez, fue imitado por los pitagóricos, quienes elaboraron «una verdadera farmacopea musical», basada en una asociación de música y magia y conocida por Platón a través de los pitagóricos itálicos.[15] Por lo demás, ¿no convierte Platón los sortilegios órficos y pitagóricos «en mitos»?[16] Aquí, como en todas partes, cuando se trata de magia (simpática) se supone que una estructura homológica interviene simultáneamente en dos niveles.[17] Remedio contra la enfermedad, capaz de restituir la armonía del funcionamiento desarreglado del organismo, el sortilegio, es decir, la armonía musical, restituye la prudencia al alma.[18] Platón le reserva un lugar curativo y cultural excepcional en su ciudad.[19] Lo eleva a un rango espiritual, opuesto a las prácticas mágicas usuales en su tiempo, reputadas suficientemente eficaces como para ejercer un verdadero poder sobre las fuerzas naturales.

El término *télétai* habría designado, en los orígenes, fórmulas cantadas transmitidas a los adeptos en el momento de los misterios. Cuanto más potentes eran los sortilegios, más fuerte era el vínculo que establecían entre el hombre y la divinidad invocada. Los de Orfeo lo habrían sido muy en particular, puesto que le fueron suficientes para conducirlo a los infiernos. Otros, moderados, como los de Tamiris, habrían servido de modelo a composiciones que, sin embargo, para ser ejecutadas debían ser previamente aprobadas.[20] La función de los sortilegios era doble: invocatoria y calmante. Por lo tanto, mucho tiempo antes de Platón, la elaboración de la concepción órfica de la magia musical por los pitagóricos condujo sus investigaciones por una nueva dirección, creando «un vocabulario a la vez técnico y místico»[21] que debía dar por resultado «una síntesis de creencias

14 Teofrasto, *Hist. plantes,* XI, 19, 2; Plinio, *Hist. nat.,* XXI, 20 (145); XXV, 2 (12). Cf. Platón, *Leyes,* VI, 782e, quien, por otra parte, se rebela contra las imitaciones perjudiciales del orfismo, practicadas en su tiempo por diversos curadores ambulantes; *Rep.,* II, 364b-c; *Leyes,* X, 908d; 909a.d.

15 P.-M. Schuhl (1933*a*); E. Moutsopoulos (1974*d*).

16 P.-M. Schuhl (1947), p. 9; P. Boyancé (1937), p. 145; E. Moutsopoulos (1989*c*), p. 14 y n. 12.

17 «Structures intimes et plaisir esthétique», en E. Moutsopoulos (1991*b*), cap. 33.

18 Platón, *Timeo,* 80b.

19 Platón, *Fedón,* 85a y ss.; 77e; 114d; *Rep.,* II, 376e; 377a. d; III, 414c; 415c; *Leyes,* X, 887d; 903a; XI, 927a.

20 Platón, *Leyes,* VIII, 829e.

21 E. Moutsopoulos (1989*c*), p. 16.

digitalia
www.digitalia.us

dispares acerca de la magia del número, de la astronomía y de la música».[22] Platón se rinde a esta evidencia sin tomar en cuenta que, al decir de Heródoto,[23] había habido confusión con respecto a los ritos pitagóricos, de origen verosímilmente egipcio, que pasaban por órficos y dionisíacos.[24] La magia musical opera, no obstante, en dos sentidos complementarios: facilita la invocación a la divinidad y provoca la inspiración poética.

Inspirado por la musa, el poeta deja de ser el amo de su espíritu.[25] Se convierte en *entusiasta;* se encuentra preso de un delirio comparable al de los coribantes[26] en estado de trance. Al experimentar transportes báquicos, éstos se emparentan «con las Bacantes [...] cuando están poseídas».[27] «Caen en trance en el momento en que se hace oír la melodía propia de la divinidad de la que están poseídos[28] [...] Este estado de posesión [...] se manifiesta a través de una mímica y frases en las cuales es difícil ver algo diferente de la manifestación misma del ser demoníaco que los posee».[29] El poeta es un intermediario entre la divinidad inspiradora y su propio grupo social, al que transmite su locura, que es reducible a una de las cuatro categorías de la posesión poética, la atribuida a las Musas; las otras están representadas por las posesiones mántica, erótica y teléstica, que se atribuyen a Apolo, a Afrodita y Eros y a Dionisio,[30] respectivamente. Tratada de manera adecuada,[31] la inspiración se salda mediante un sortilegio contra la injusticia.[32] Según Damón de Oa, la concepción que Platón sostiene sobre los efectos de la música se apoya enteramente en una visión mecanicista de la homología de los movimientos de los sonidos, del alma y del cuerpo.

---

22 Ibídem.
23 Heródoto, II, 81 (testim. 216 Kern).
24 P. Boyancé (1937), pp. 93-94 y 99.
25 Platón, *Ion,* 536c; *Eutid.,* 277d-e; *Fedón,* 60e; *Banquete,* 215e; *Fedro,* 228d, 234d; *Leyes,* IV, 719c; VII, 790d-791e. Cf. I. M. Linforth (1946).
26 Platón, *Critón,* 54d.
27 Platón, *Ion,* 533e-534c; *Banquete,* 196d-197b.
28 Platón, *Critón,* 54d.
29 H. Jeanmaire (1951), p. 134. Cf. Platón, *Fedro,* 244d-e.
30 Ibídem, 265a-b.
31 Ibídem, 243a-b, donde se relata que, habiendo perdido la vista, Estesícoro se habría curado él mismo de su mal recurriendo a un remedio musical de su invención: la palinodia.
32 Platón, *Menex.,* 239b; *Rep.,* I, 335c; III, 410a-b; 411c-d.; *Leyes,* VII, 817b. Los *phronimoi* (*Rep.,* I, 349e) y los *emphronés* (*Timeo,* 80b), opuestos a los *aphronés,* recuerdan a los *kompsoi,* opuestos a los *idiotai* (*Teet.,* 171d), privados de cultura musical.

digitalia
www.digitalia.us

De acuerdo con esta concepción, los sonidos se propagarían por el aire a una velocidad proporcional a su altura. Esta velocidad estaría sujeta a una disminución igualmente proporcional desde el momento en que cada sonido alcanza y atraviesa el cuerpo humano para inundar todas las partes que son asientos respectivos de las partes del alma.[33] Los sonidos más graves y lentos, que han llegado al cuerpo mucho tiempo después que los sonidos más agudos y rápidos, alcanzan a éstos a lo largo de su recorrido por el cuerpo, restituyendo la armonía desordenada al inicio por causa del comportamiento diverso de los sonidos que la componen en el momento de su paso por el aire. Los efectos de la armonía en el alma son de dos clases, según la calidad del sujeto que los experimenta: el insensato no siente nada más que un simple placer; el sabio, al serlo, contempla a través de la armonía sensible la armonía inteligible suprema.[34] Finalmente, una estructura artística complacería, a condición de ser homóloga, a una estructura visceral. Sonora o arte consistente en danza y pantomima, el movimiento musical comprendería una *synkinésis,* una *con-moción,* un movimiento del alma, como Arístides Quintiliano explicará más tarde:[35] homología potencial que llega a ser simpatía presente.

El pasaje del *Critón* que alude al encantamiento que la palabra de las leyes personalizadas ejercía en Sócrates, hace alusión a los iniciados en los misterios de los coribantes, acólitos de Cibeles, que pasaban por haber instituido los misterios del mismo nombre, en los que la iniciación se operaba por medio de danzas vertiginosas de los sacerdotes alrededor del iniciado. Aturdido, éste creía escuchar el sonido de las flautas del cortejo divino. Movimientos sonoros y movimientos corporales hábilmente combinados producirían, pues, situaciones de efecto total, donde el equilibrio corporal y mental,[36] ya preconizado por los pitagóricos, quedaría completamente trastornado. Un cuerpo puede reaccionar contra dichos movimientos nocivos por autoinmunización,[37] así como también por una educación y un

33 Platón, *Timeo,* 67a y ss.; 80a-b. Cf. Y. Brès (1965), pp. 87 y ss., donde la aparición de la teoría platónica de la partición tripartita del alma está fechada con precisión.

34 Cf. supra y n. 32.

35 Arist. Quint., *De mus.,* p. 107 Meibom. Cf. E. Moutsopoulos (1971*a*), en especial p. 384 y n. 28.

36 Platón, *Timeo,* 88b-c. Sobre los efectos fisiológicos de la penetración del calor y del frío, de la sequedad y de la humedad en el cuerpo humano, cf. *Timeo,* 88d.

37 Ibídem, 89a.

digitalia
www.digitalia.us

entrenamiento apropiados en el arte de la danza y la pantomima. Los movimientos regulares son el mejor remedio, a este propósito, contra los movimientos desordenados, ocasionados sea por una defección del alma, sea por una posesión coribántica cualquiera.[38] La *aiôrésis* sería el modelo típico del movimiento regular, siguiendo la imagen del movimiento de balanceo de una barca que navega. Las madres que quieren hacer dormir a sus hijos agitados les imprimen un movimiento de balanceo con los brazos, acompañado de una canción de cuna. Ambos procedimientos combinados actúan a la manera de un sortilegio y producen el apaciguamiento deseado.

Se recomienda mesura en todas las cosas: «las enfermedades no deben ser irritadas con remedios cuando no representen grandes peligros».[39] Por consiguiente, es necesario que los movimientos de rectificación estén calculados de tal suerte que «no causen más mal que bien».[40] La problemática del *métron,* emparentada con la del *kairos,* está comprendida aquí. El recurso al movimiento regular, catártico desde varios puntos de vista, es igualmente benéfico, tanto en los lactantes todavía privados de razón cuanto en los poseídos que la han perdido. Se ha sostenido que Damón de Oa habría curado a jóvenes afectados por una manía recurriendo a un simple cambio de aire musical.[41] Damón, con el mismo título que los pitagóricos[42] y que Platón, preconiza un método alopático, mientras que Aristóteles defenderá un método homeopático, teniendo, también éste, sus ejecutorias de nobleza: «El adivino Melampo [...] propagó el culto de las orgías y supo "apaciguar la furia" sobreexcitándola por medio de danzas salvajes a fin de controlarla mejor a continuación».[43] Los movimientos violentos aplicados al cuerpo producen un verdadero frenesí. Estas técnicas se aproximarían a las que todavía se usan en África en casos análogos. Podría darse así eventualmente una explicación al desprecio que tiene Platón a las danzas orgiásticas.[44]

---

38 Ibídem, 88d-e; *Leyes,* VII, 790c-791a; *Filebo,* 34a. Se trata sobre todo de los latidos violentos del corazón, los que indican el miedo, estado defectuoso del alma en su caso.

39 Platón, *Timeo,* 89a-b.

40 E. Moutsopoulos (1989*c*), p. 103.

41 F. Lasserre (1954), p. 63.

42 Clinias de Tarento, contemporáneo de Platón, quien, si estaba encolerizado, alcanzaba la catarsis musical tocando la lira. Cf. P. Boyancé (1937), p. 131.

43 Aristóteles, *Poética,* 1449b27-28. Cf. P.-M. Schuhl (1950), p. 209; A. Delatte (1934), pp. 70-71. P. Boyancé (1937), pp. 63-64. Platón, *Fedro,* 223b; 244e-245a; *Eutid.,* 277d; *Leyes,* II, 672b. Cf. I. M. Linforth (1946), pp. 163-172.

44 Ibídem, pp. 121 y ss.

digitalia
www.digitalia.us

En esas prácticas se trataba de «sustituir el estado de posesión latente y difuso [...] por una posesión clara [...] La danza de posesión [...] es precisamente ese estado de trance provocado bajo el control de curanderos [...] jefes de fraternidades y los mismos poseídos incurables. Se le considera como danza del espíritu poseedor [...] al cual el poseído, dando ocasión a su amo de manifestarse en la mímica que significa esta agitación violenta, le rinde la pleitesía que lo desarma [...] y concilia»:[45] método homeopático, si así se le considera, que recurría a una música enlazada con una danza y una mímica cada vez más violentas con el fin de curar el miedo por el miedo. El texto platónico del libro VII de *Las Leyes,* lo mismo que el texto aristotélico de la *Poética*, que contiene la famosa definición de la tragedia y que recordamos aquí, ponen en contacto las nociones de miedo y de purificación. El alma purificada alcanza el grado de excelencia que le es preciso mantener ejercitándose sin cesar. «Todas las veces que se manifieste mediante movimientos corporales, éstos serán, en adelante, regulares, rítmicos, armoniosos y se traducirán en figuras decorosas».[46] La concepción platónica del circuito de movimientos musicales reflexivos se inserta, por consiguiente, en la concepción alcmeónida de los ciclos fisiológicos presente en el *Timeo.*[47]

El sentido del ritmo, de la armonía y del orden, ya se ha visto, no es innato; por el contrario, innata es la predisposición a la adquisición del conocimiento de todos esos valores. Don de Apolo y de las Musas, según el finalismo que Platón estampa en el *Timeo,*[48] llega hasta a asociar los términos de *joros* (danza) y de *jara* (dicha)[49] en el cuadro de una definición que refleja directamente las etimologías, al mismo tiempo imaginarias e ingeniosas, del *Cratilo.* Los dioses mismos se convierten, de esa manera, en danzarines, donantes y protectores de la danza.

La música y la danza, por su inspiración y carácter divinos, son provechosas para los hombres, entre los cuales los jóvenes, a la manera de

45 H. Jeanmaire (1949), p. 468.
46 E. Moutsopoulos (1989*c*), p. 110; H. Jeanmaire (1951), pp. 316-321 (cap. *Mimésis et catharsis*).
47 Cf. Ch. Mugler (1958); Platón, *Timeo,* 88c.
48 Ibídem, 37a; *Leyes,* II, 653e; 664e. Apolo interviene aquí como curandero y Peán; cf. *Fedro,* 259c.
49 *Leyes,* II, 654a; VII, 816b y ss.; *Crat.,* 397c y ss.

digitalia
www.digitalia.us

todas las especies animales, son incapaces de tener en reposo sus cuerpos y sus voces; gritan y saltan en desorden. Ahora bien, el orden del movimiento es el ritmo y por medio del ritmo los seres humanos son capaces de superar el desorden que reina en ellos inicialmente. Y los seres humanos son los únicos que saben dominar sus movimientos y sus pensamientos.[50] En las sociedades griegas, así como en todas las sociedades arcaicas, la danza fue una manifestación unida a los ritos.[51] «Luciano afirmará [...] que Orfeo y Museo, a quienes denomina los danzarines de mayor perfección de su época, habían declarado, al instituir los misterios, que el ritmo y la danza siempre estuvieron presentes, basados en una asociación de música y magia; [...] y agregará que no se podría encontrar iniciación antigua que estuviese desprovista de un acompañamiento de danza y pantomima».[52] Su relación con las prácticas religiosas es la de un vínculo con sus virtudes curativas.[53] Platón, en *Las Leyes,* insiste largamente en la virtud educativa de la danza: «a quien no ha aprendido a danzar lo consideraremos inculto, y para que una persona sea juzgada instruida le será necesario haber danzado con anterioridad, aunque sea medianamente».[54]

También en *Las Leyes* Platón establece las dos clases de danzas aceptables en la ciudad: una de ellas es de carácter guerrero, la *pyrrhica;* la otra de carácter religioso, la *emmélie*, que se opone por su movimiento calmo y ordenado al género violento de las danzas báquicas. Esos dos tipos de danzas se consideran *políticas.* Su papel es el de elevar la vida de la ciudad. Y estas formas musicales serán asimismo seleccionadas de conformidad con los modelos clásicos,[55] sin ninguna preocupación de orden «teatrocráti-

50 *Leyes,* II, 653e; 664e.
51 Ibídem, VII, 796c; 799a-b; 803e; 815d. Cf. B. Lowler (1927).
52 L. Séchan (1930), p. 39. Cf. Luciano (1930), 15.
53 E. Moutsopoulos (1989*c*), p. 107 y n. 2, sobre las danzas que acompañaban a los ritos y la iniciación coribánticos.
54 Platón, *Leyes,* II, 654a; 672e; VII, 817a.
55 Se debe tener muy presente que, en contra de las reglas para la elección de la buena música, dogmáticamente establecidas en *La República,* III, 397c y ss., Platón, al regresar al problema al fin de su vida, adopta en *Las Leyes,* VII, 815a y ss., una actitud que se calificará fácilmente de «pragmatismo» en cuanto formula, en adelante, como criterio de elección la longevidad de las formas. Entre todas las formas, las que, según Platón deben preferirse, son aquellas que han soportado mejor los estragos del tiempo. Cf. E. Moutsopoulos (1981*b*).

digitalia
www.digitalia.us

co»,[56] a fin de no correr el riesgo de ser absorbidas por el gran público, ávido de ser abrumado por músicos charlatanes. Sin emitir juicios explícitos respecto a ellas, Platón parece dejarse distraer, además, por las danzas para divertirse, y aun por las danzas acrobáticas:[57] recuerdan, por su carácter, las prácticas gímnicas tan alabadas por el filósofo. Otra categoría de danzas de carácter báquico, igualmente ejecutadas para los invitados en los banquetes, eran destinadas a avivar la orgía del *kômos.* Se trataba de danzas convivales que condenaban los sabios y que los vasos pintados nos han conservado en numerosos ejemplos.[58] Eran susceptibles de degenerar en manifestaciones de bajo nivel y su carácter «político», como el de las danzas ejecutadas por las mujeres que tocaban flautas,[59] suponiendo su existencia, estaba ya muy atenuado. Se consideraba que eran *miméseis* de «cuerpos feos» y constituían una transición cualitativa a las danzas orgiásticas propiamente dichas.

Estas últimas estaban acompañadas del *tympanon* y sobre todo del *aulos,* que, por la emisión de melodías «de espanto», causaba el trance de la persona a la que estaban destinadas. En el *Hércules* de Eurípides, Lysa amenaza al héroe con interpretar en el *aulos* un aire tal de terror, dedicado a él, que, poniéndolo fuera de sí, le hará ejecutar movimientos desprovistos de orden antes de empujarlo a su perdición.[60] Es preciso advertir aquí la relación evidente que existe entre las danzas orgiásticas desenfrenadas por el grito exasperado y aterrorizante del *aulos* y el miedo causado en el poseído. Se puede dar una explicación de ese fenómeno recurriendo a un misticismo hipotético, especialmente a una concepción de participación: «La esencia misma de la posesión, la docilidad para responder a esa llamada demoníaca y a la invitación a esta danza del más allá».[61] He ahí lo que se encuentra bajo la aparente locura del poseído. Según Platón, el carácter terrible de la música orgiástica habría conducido verosímilmente a la concepción de la existencia de un alma desfalleciente en el poseído. ¿Habría contribuido a inspirar en el filósofo su aversión por el *aulos* ese carácter asociado a las prácticas orgiásticas?

---

56 Platón, *Leyes,* III, 700b y ss.
57 Platón, *Eutid.,* 294e; *Banquete,* 190a.
58 L. Séchan (1930), pp. 227, 242 y n. 38.
59 Platón, *Banquete,* 176e.
60 Eurípides, *Hércules,* 891-895.
61 H. Jeanmaire (1949), p. 473.

digitalia
www.digitalia.us

Platón parece clasificar en dos categorías el conjunto de danzas, con arreglo a que sean decentes o indecentes.[62] Estaría tentado de admitirlo, pero precisando que dichas categorías «responden a un orden de cosas sobre el cual el filósofo no se siente en completa libertad de expressión».[63] Si son juzgadas negativamente, ya no es porque apelan simplemente a *miméseis* de cuerpos feos. «Se trata seguramente de mímica, pero de mímica involuntaria [...] Las danzas de carácter orgiástico son danzas de poseídos».[64] Pertenecen a un género *no político* que escapa además a toda tentativa de clasificación fija. ¿Cómo insertarlas positivamente en el sistema de danzas que Platón ha establecido? Habría incluso la voluntad, por su parte, de guardar silencio acerca de ese conjunto de datos referentes a un universo infernal que todavía ejerce sobre él una atracción cercana a un temor dificil de superar.[65]

«No político» es una calificación que en el espíritu de Platón equivale, de antemano, a la noción de «tabú» y que también puede ser aplicada a la música considerada en sentido estricto. Pero es a través del tratamiento analítico como se hace necesario entrar en la noción de danza orgiástica, donde se encuentra la llave apropiada para descifrar su pensamiento sobre los estados orgiásticos entendidos en su acepción más vasta. Les reconoce un estatuto «privilegiado» porque permiten a los fieles «participar» directamente[66] de la divinidad a la que están consagrados, viviendo intensamente su presencia. Estados límite, ofrecen un acercamiento mejor y una explicación más sólida del mecanismo y del funcionamiento de las homologías musicales. Racionalista convencido, Platón tal vez habría preferido atenerse únicamente a las relaciones de estilo apolíneo existentes entre el fiel y las divinidades oficialmente admitidas en su ciudad. No fue capaz de lograrlo y si pasa en silencio las relaciones entre fieles y divinidades de naturaleza báquica, ciertamente infernal, ello se debe a que no puede rechazarlas totalmente y elige el silencio: «Por lo demás, me callo», declaraba Ifigenia.[67] ¿Omnipresencia del misterio? ¿Mantendría Platón anticipadamente una «apuesta a lo Pascal»?

---

62 C. Ritter (1896), p. 210.
63 H. Jeanmaire (1949), p. 465.
64 Ibídem, p. 466.
65 Eurip., *Hipólito,* 143, donde se trata de «coribantes respetables» y donde «respetables» significa que se debe rendir homenaje a esas divinidades. Sobre las danzas de los misterios en Platón, cf. H. Koller (1954), pp. 42 y ss. Sobre las danzas orgiásticas, ibídem, pp. 126 y ss.
66 E. Moutsopoulos (1971*a*).
67 Eurip., *Ifig. Taur.,* 179-184. Cf. supra y n. 2.

digitalia
www.digitalia.us

13. RETÓRICA Y SOFÍSTICA ARTÍSTICAS SEGÚN PLATÓN

Raramente se ha insistido tanto en un pasaje de la obra de Platón como en aquél de *La República* conforme al cual la ciudad debería coronar a los poetas antes de expulsarlos.[1] Y por una causa. Si se ha examinado repetidas veces ese texto platónico, es porque simboliza de la manera más absoluta la actitud del filósofo frente a todas las actividades artísticas. Platón, sin lugar a dudas, se apoyaba en una tradición filosófica firmemente establecida, que se remontaba a la dura crítica de Jenófanes contra Homero.[2] Jenófanes, como es sabido, le reprochaba al poeta «educador de Grecia»[3] el haber prestado virtudes a las divinidades que celebraba, pero también defectos, que tomaba en préstamo de los humanos.[4] El pensador de Colofón no se privaba de introducir analogías rigurosas en un ambiente donde reinaba el relativismo, pretendiendo que, mantenidas las proporciones, las divinidades de los etíopes debían ser representadas con rasgos negroides,[5] lo cual además corresponde a la realidad,[6] y las de los animales, con rasgos

1 Cf. *República,* III, 398a: ἀποπέμποιμεν... ἐρίῳ στέψαντες.

2 Cf. Jenófanes, fr. 14 (D.-K. 16 ed.).

3 Cf. *Rep.,* X, 606e: τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής. De ahí a concluir que esta conjetura era una pura afirmación no había sino un paso que dar: era suficiente suprimir la conjunción ὡς. Asimismo, posteriormente se ha pasado de un postulado a una constatación respecto a la cultura paralela del espíritu y del cuerpo: *ut sit mens sana in corpore sano:* ha sido suficiente suprimir la conjunción y el subjuntivo.

4 Cf. p. ej. A. Kelessidou (1969), p. 62.

5 Cf. Jenófanes, fr. 16 (D.-K. 16 ed.).

6 Cf. p. ej. G. Gerster (1972), pp. 41, 70-71, 75, 82-83, 98, 108-112, 120-124, 130, 146 y 152-158.

digitalia
www.digitalia.us

conformes a su respectiva naturaleza.[7] Este relativismo intransigente de Jenófanes recupera, en efecto, una tesis absolutista frente a la realidad trascendente en sus relaciones con lo que Jung ha denominado «el inconsciente colectivo». Platón, por consiguiente, sigue la estela de Jenófanes cuando reprocha a los poetas (Homero a la cabeza, pero sobre todo a los trágicos,[8] como se verá)[9] el dar pruebas de impiedad en lo que atañe a las ideas religiosas recibidas. La religión griega no había instaurado nunca, por cierto, un dogma inamovible;[10] pero pasar de ahí a pretender que la licencia poética era aplicable a la trascendencia, le parecía a Platón inadmisible.

Desterrar de la ciudad a los poetas, a los artistas en general, se convertía, entonces, en algo que se podía tomar seriamente en cuenta. Coronarlos con anterioridad es un hecho que podría ser paradójico si se fingiese ignorar la posición de Platón con respecto al arte: esta posición está condensada en un pasaje revelador de *El Político* donde se sostiene que, privada del arte, la vida, de por sí difícil de recorrer, se haría imposible de vivir.[11] Dicha expresión, que desde entonces se hizo proverbial, expuesta en uno de sus últimos diálogos, fue empleada por Platón de modo casi idéntico en uno de sus diálogos de juventud, en la *Apología de Sócrates,* donde, obligado a dirigirse a sus jueces, el Maestro sostenía que una vida privada de interrogantes (filosóficos) sería imposible de vivir.[12] La misma expresión ha sido utilizada así con varios años de intervalo, lo cual prueba la homología de los objetos respectivos a propósito de los cuales es utilizada. «Homología» es, ciertamente, una calificación mezquina, aplicada a una cuasi-identidad. El arte y la filosofía forman un binomio que expresa la misma función vital del espíritu. El demonio de Sócrates le había ordenado obrar, en materia de filosofía, componiendo música[13] y este imperativo va al encuentro de la exigencia a que aspira: que la filosofía sea música suprema.[14] Para Platón, existe un arte auténtico que sirve de sostén al

7 Cf. Jenófanes, fr. 16 (D.-K. 16 ed.).
8 Cf. E. Moutsopoulos (1975*a*), p. 96 y n. 4, y (1989*a*).
9 Cf. infra y n. 32 y 33.
10 Cf. F. Robert (1978).
11 Cf. *Político,* 299e: ὥστε ὁ βίος, ὢν καὶ νῦν χαλεπός... ἀβίωτος γίγνοιτ᾽ ἂν τὸ παράπαν.
12 Cf. *Apología,* 38a: ὁ δ᾽ ἀνεξέταστος βίος... οὐ βιωτός.
13 Cf. *Fedón,* 60e: μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου.
14 Cf. ibídem, 61a: ὡς φιλοσοφίας οὔσης μεγίστης μουσικῆς.

digitalia
www.digitalia.us

arte retórico y sofístico, y que es reconocido como el arte por excelencia. Cualquier otro arte no puede representar nada más que una apariencia de creación. El criterio de autenticidad correspondería entonces, en los artistas, a la inquietud de liberar y preservar la obra de arte de toda sumisión al postulado falso del recurso a una alteración formal, que favorecería una verosimilitud fugaz y relativa en lugar de apoyar la investigación de una rigidez formal apropiada para investir una verdad única.[15]

El sofista Gorgias ya había sostenido, en términos de una estética calificada de sofística suprema,[16] que los artistas deberían sacrificar las analogías de sus obras «hasta el punto de vista» según el cual éstas debían ser contempladas, teniendo en cuenta ciertas relaciones deformadas en sus diferentes partes constitutivas a fin de «salvar las apariencias». Platón se acercará ulteriormente a esta concepción en un contexto de verdad diferente.[17] La enseñanza de Gorgias fue el resultado de consideraciones teóricas inspiradas por prácticas artísticas muy divulgadas que favorecieron la creación de verdaderas obras maestras. El esplendor y la originalidad del Partenón ¿no fueron el resultado de la acumulación de esos refinamientos ilusionistas bajo la forma de correcciones de posibles ilusiones ópticas?[18] Hábiles en tales creaciones, ciertos artistas defendían teorías análogas, preconizando la deformación pura y simple de las estatuas. La arquitectura y la escultura estaban así colocadas en los primeros rangos de la actualidad artística. Pero ¿qué sucedía con la pintura, la «gran» pintura, por supuesto, y la pintura de los jarrones? ¿Y qué decir de la poesía que persistía con toda naturalidad en la tradición, inaugurada por Homero, para las necesidades de la causa de la tragedia? En cuanto a la música y al arte de la danza y la pantomima, artes sublimes entre todas, ¿no eran aptos para estimular y reforzar, en razón de su naturaleza respectiva, las tendencias a la alteración, conducidas por los artistas dedicados a su servicio?

Atento a las exigencias de su tiempo, Platón no permaneció insensible a esas prácticas diversas. Sus diálogos están repletos, literalmente, de reac-

---

15 Cf. E. Moutsopoulos (1974*c*).

16 Cf. P.-M. Schuhl (1933*b*), cap. «Prestiges», especialmente p. 30 y n. 2. Cf. *Sofista,* 235e-236a.

17 Cf. *Timeo,* 38c-39e; Proclo, *Hyp. astr. Pos.,* 140, 21 Manitius: σῴζειν τὰ φαινόμενα; cf. E. Moutsopoulos (1985*a*), p. 134 y n. 19.

18 Cf. P. A. Michelis (s.a.).

digitalia
www.digitalia.us

ciones citadas a título de ejemplo frente a los sofismas artísticos más conocidos en el universo cultural de sus contemporáneos. La *aceleración de la historia del arte* acabó por agregarse a las *ilusiones artísticas.* Nuestros arqueólogos están a punto de fechar hoy en día, con la aproximación de un semestre, la creación de una obra de arte precisa que se remonta a esa época, sólo por tomar en consideración la evolución de los estilos en el interior de un dominio artístico. No era posible que Platón admitiese o aun tolerase tal «frivolidad», no el mismo Platón que encomiaba el arte egipcio en razón de su estabilidad estilística.[19] Una tercera razón le sería suficiente por sí misma al filósofo para rechazar el arte de su tiempo: el recurso de los artistas a una mezcla inconsiderada de los géneros y de los estilos clásicos. Ni más ni menos, Platón deplora que, en vez de respetar las formas, sus contemporáneos habían devuelto «el todo al todo»,[20] fórmula que será retomada mucho más tarde por Proclo para ser aplicada, a nivel ontológico, a la coexistencia de los elementos de los seres.[21] Platón, finalmente, se subleva contra la idea de que el gran público ose substituir, en materia de arte, a los ἐπαΐοντες,[22] fundándose en la diferencia que Sócrates había introducido y que Platón señala en sus obras de juventud. Según Platón, los únicos que pueden juzgar con razón, μετὰ λογου,[23] por qué una obra de arte merece ser aclamada o rechazada son los κομψοί[24] y los ἔμφρονες.[25] Recordemos que en su época, más que nunca, los artistas habían tomado la impertinente costumbre de adular los gustos del gran público y de substituir por éste a sus jueces naturales por excelencia, los críticos de arte sagaces, estableciendo así una verdadera «teatrocracia».[26] Platón tenía, en consecuencia, por lo menos *cuatro* razones para pronunciarse airadamente contra la decadencia del arte de sus contemporáneos, semejante a la decadencia del pensamiento que había denunciado en diversas oportunidades con respecto a la sofística,[27] fundamento de la retó-

19 Cf. *Leyes,* VII, 799a; cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), p. 131.
20 Cf. *Leyes,* III, 700d: πάντα εἰς πάντα συναγαγόντες.
21 Cf. Proclo, *Elementos de teología,* 103, p. 92, 13 Dodds: πάντα ἐν πάσιν; *In Parmen.,* 753, 5-7 Cousin: πάντα εἶναι πάντα. En cambio, cf. ibídem, 750, 1 Cousin: οὐδέν ἐστιν ἐν οὐδενί. Cf. E. Moutsopoulos (1985*a*), p. 19 y n. 22.
22 Cf. ya en *Critón,* 47b-48a.
23 Cf. *Teeteto,* 156a.
24 Cf. *Timeo,* 80b.
25 Cf. *República,* IV, 442c.
26 Cf. *Leyes,* III, 700e-701b.
27 Cf. *Apol.,* 23d; *Protág.,* 353c-358c; *Leyes,* I, 633e.

digitalia
www.digitalia.us

rica, arte de asombrar verbalmente, pero no de persuadir. Se las estudiará sucesivamente en lo que sigue.

1. *Arte ilusorio.* Platón pinta en *El Sofista* con colores obscuros los artificios a los que recurrían los creadores de su tiempo, como la utilización de la perspectiva y de la pintura para engañar astutamente a la vista o la reproducción de ilusiones ópticas: la ilusión, por ejemplo, de un remo «quebrado» por la mitad, inmerso en el agua.[28] Había criticado con el mismo espíritu, en *La República,* el uso por los músicos de todo un arsenal de artificios, fuente de ilusiones auditivas dirigidas a su público: remos también, pero esta vez para sugerir su sonido en el momento en que, obedeciendo al movimiento rítmico de los remeros, tocan la superficie del mar;[29] o, más aún, ruidos diversos destinados a reforzar la ilusión creada por los sonidos musicales, pero que en realidad enmascaraban lo esencial de la presencia de la música propiamente dicha: ruidos de truenos, rugidos de fieras, sin contar el número de detalles que realzaban el efecto de esos artificios y que, de buenas a primeras, lograban una importancia capital.[30] No eran para Platón, que los condena sin piedad, sino medios empleados «para deslumbrar al burgués», como se diría vulgarmente en nuestros días.[31]

2. *Un arte impuro.* En este mismo contexto, Platón condena también las invenciones técnicas que hacen posible, con más verosimilitud y maestría que verdad y autenticidad, la ejecución de obras susceptibles no de expresar ideas, sino de acariciar solamente los sentidos de los observadores, inducidos al error y hasta expuestos a equivocaciones que a veces conducen a perturbaciones de la personalidad. Eurípides, en verdad, había marcado el punto de partida de una serie de innovaciones poéticas y musicales.[32] Innovaciones que habían impresionado fuertemente al joven Platón, el cual las recordará más tarde con desdén.[33] Otros músicos, virtuosos indiscutibles, habían perfeccionado sus instrumentos con astutas

28 Cf. *República,* X, 602b-d. Cf. E. Moutsopoulos (1958*a*) y (1978*a*), pp. 68-76, especialmente p. 70.
29 Cf. *República,* III, 397a-b; cf. E. Moutsopoulos (1975*a*), p. 103 y n. 11.
30 Cf. *Rep.,* III, 396e.
31 Cf. P.-M. Schuhl (1933*b*) y (1955).
32 Cf. J. Estève (1902); E. Moutsopoulos (1975*a*), p. 96, y (1992*b*).
33 Cf. p. ej. supra, y n. 28.

digitalia
www.digitalia.us

modificaciones, como el auleta Pronomos de Tebas,[34] quien habría colocado virolas movibles en su *aulos* doble, modificando o, lo que es peor, alterando la altura del tono y la calidad de los sonidos emitidos normalmente: alteración que destruía la pureza de las *armonías,* en el sentido antiguo del término, es decir, entendidas como modelos de expresión.[35] Platón optará definitivamente en el *Filebo* por el arte abstracto, que utiliza formas geométricas puras y rechaza las complicaciones del arte figurativo.[36] Aristóteles procederá más tarde a la enumeración casi exhaustiva de las figuras retóricas,[37] consideradas en forma de expedientes que permitían a los retóricos reforzar y adornar mejor sus argumentos. Procedió de la misma manera en que había enumerado las diversas clases de sofismas para rechazarlos,[38] especificando las figuras silogísticas.[39] Las figuras retóricas y las figuras sofísticas (después se hablará todavía de las figuras del arte de la danza y la pantomima[40] no son, en definitiva, sino artificios desarrollados en el discurso y en el arte, codificables para servir de modelos en su caso: artificios que falsean la autenticidad de la expresión en el ámbito de la comunicación de las conciencias y substituyen lo verdadero por lo sugestivo y lo agradable.

3. *Un arte fluido.* Que ciertas formas musicales antiguas hayan sido calificadas al principio de *nomoi,* literalmente «leyes»,[41] es una prueba de su carácter inicialmente inalterable. Hay razones válidas para asociar esta idea a la que Platón señala al comienzo de sus *Leyes* y según la cual la legislación, oral en sus inicios, habría sido cantada a fin de que permaneciese invariable, antes de ser fijada por escrito.[42] El filósofo deplora la tendencia a la degeneración del arte de sus contemporáneos, hasta el punto de que géneros y formas se hayan entremezclado y, luego, abolido. Más aún, la desaparición de esos modelos estables habría traído consigo la instauración de nuevos modelos de valor pasajero e inaceptables en sí, pero tolerados

34 Cf. P.-M. Schuhl (1955); Cf. *Pauly's R. E.,* art. Pronomos.
35 Cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 69-70.
36 Cf. *Filebo,* 51 b-d.
37 Cf. Aristóteles, *Retórica,* B23, 1400a4 y ss.
38 Cf. *Ref. sof.,* 2, 165a39 y ss.; cf. E. Moutsopoulos (1979*b*).
39 Cf. *Pr. anal.,* A4, 25b27 y ss.
40 Cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), p. 135. Cf. Platón, *Leyes,* VII, 816a: μίμησις... σχήμασι γενομένη τὴν ὀρχηστικὴν ἐξειργάσατο τέχνην.
41 Cf. ibídem, III, 700b; E. Moutsopoulos (1989*c*), p. 274.
42 Cf. *Leyes,* I, 637b y ss.

digitalia
www.digitalia.us

por algunos en condiciones únicas, siquiera incapaces de servir de molde a formas nuevas, siquiera fuese por etapas. De ahí la fluidez del arte, remodelado sin cesar y, por ello, incomprensible por motivo de su imprecisión. Por lo tanto, ¿cómo podría Platón no acordarse de la lección de Damón, de quien cita numerosos pasajes in extenso,[43] y que autoriza a condenar todo cambio en materia de música y de arte en general, cambio que debe acarrear, sin lugar a dudas, la caída de las más sólidas constituciones en los diferentes Estados?[44] Los géneros y las formas artísticas deberán funcionar entonces a título de leyes e inspirar respeto. El autoritarismo platónico de *La República* evolucionará en *Las Leyes* en forma de positivismo pragmático, incluso como un «darwinismo» estético: las únicas formas que se reconocerán serán las que gracias a su estabilidad habrán desafiado y vencido al tiempo; todas las demás serán eliminadas.

4. *Un arte de inspiración populista.* El arte de divertir a las multitudes, también el de arengarlas, es un saber que está en contra de la verdad si los ciudadanos son sólo considerados como víctimas fáciles de ser engañadas debido a su avidez por las novedades y sus deseos de adulación. Los artificios de la sofística, de la retórica y del arte, aunque susceptibles de ser colocados en categorías generales, son, de hecho, innumerables y adaptables a situaciones particulares y únicas en cada caso. Esta evaluación admite la condena de toda obra de arte que no aspire, más allá del placer estético, al mantenimiento de las reglas de la razón y no asuma una función educativa del ciudadano-observador. Platón constata, en consecuencia, que sus contemporáneos desprecian esos preceptos a fin de usar solamente la adulación en presencia de las multitudes. No educan. Inculcan y al final imponen a su público sus propias preferencias.[45] Le ofrecen, bajo formas que le son aceptables, principios útiles a sus comanditarios, que transmiten de forma voluntaria o involuntaria.

Sin embargo, sin que ello desagrade a nuestro filósofo, ése es el mismo método que preconiza para fines educativos a partir ciertamente del libro I de *Las Leyes.*[46] El bien, sostiene Platón, será sugerido a los jóvenes (o, para

43 Cf. *República,* III, 399e y ss., especialmente IV, 424c (= Damón, fr. 14, Lasserre, p. 77): οὐδαμοῦ γὰρ κινοῦνται μουσικῆς νόμοι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων.
44 Cf. ibídem, III, 402b-c.
45 Cf. *Leyes,* III, 700c-d.
46 Cf. ibídem, I, 637b.

digitalia
www.digitalia.us

decir lo mismo, a los ἄφρονες y a los ἰδιῶται)[47] gracias a la mediación de lo agradable, especialmente gracias a la indiferencia despreocupada de quienes participan en el juego.[48] Sea como fuere, y a pesar de esta contradicción flagrante, que en el fondo no es una sola, en cuanto no hace otra cosa que aplicar un método —cuya eficacia le es demasiado conocida— a un fin que juzga extremadamente laudable, Platón (que sabe aprovechar principios que él mismo critica) pone el acento en la necesidad de un arte que vaya en contra de los objetivos de la retórica y de la sofística, sin desdeñar, por eso mismo, sus procedimientos, eficaces si los utilizan educadores bien intencionados que sepan discernir entre lo pernicioso y lo provechoso. Un arte así responde a la necesidad de una vida mejorada y embellecida por la creación y el placer artísticos,[49] pero también a la necesidad de una vida conforme a la verdad y al bien. Como gran artista y con mucha anterioridad a Epicuro,[50] Platón estableció las reglas de un verdadero «arte de vivir», garantizado por un canon[51] fundado en la razón.

47 Cf. supra y n. 23 y 24.
48 Cf. supra y n. 46.
49 Cf. supra y n. 11.
50 Cf. E. Moutsopoulos (1997-1998).
51 *Epicurea,* pp. 177 y ss.

digitalia
www.digitalia.us

14. LA CONCEPCIÓN DE LA VIOLENCIA EN PLATÓN

1. *Introducción.* La violencia sería, según Vladimir Jankélevitch,[1] no solamente «una fuerza débil», sino todavía más, y con un espíritu aparentemente menos contradictorio, una actitud opuesta a la benignidad, como la fuerza se opone a la debilidad.[2] Bajo consideraciones diferentes, desde el punto de vista de la calidad, lo mismo que de la intensidad,[3] la violencia y la benignidad son grados opuestos y exasperaciones de la fuerza y de la debilidad, respectivamente. Se alcanza por ahí, sobrepasándola sin embargo, esta contradicción aparente en la definición inicial de la violencia, es decir, «una fuerza débil». Es evidente, «la violencia se opone tan poco a la debilidad que la debilidad no muestra a menudo otro síntoma que la violencia; débil y brutal precisamente por ser débil».[4]

A partir de un cierto número de aspectos particulares expuestos en lo que sigue, se tratará de hacer resaltar ese carácter funcional de la violencia. Lo que es violento parece ir en contra de lo que es afable y elegante,[5] de lo que se despliega conforme a un movimiento previsible y asegurado; brusca y brutal por su falta de seguridad y de continuidad, la violencia carece de elegancia y afabilidad previsibles. Se inserta en el universo platónico

1 Cf. V. Jankélevitch (1960), p. 169.
2 Cf. ibídem.
3 Esta diferencia doble es un carácter común a varias oposiciones. Cf. «Maturation et corruption. La notion de kairos», en E. Moutsopoulos (1991*b*), pp. 20-31, especialmente pp. 28-29.
4 Cf. V. Jankélevitch (1960).
5 Cf. E. Moutsopoulos (1991*b*).

digitalia
www.digitalia.us

para iniciar una escisión efectiva en el interior de una continuidad débil jalonada por escisiones virtuales, apenas disimuladas, y para hacer evidente una discontinuidad fundamental que recubría una continuidad aparente. De ahí el carácter *káirico* de la violencia y de ahí también la *kairicidad* de las condiciones dentro de las cuales se ejerce.[6] Estas calificaciones adquieren una agudeza más grande en los diferentes campos donde la noción de violencia hace irrupción en la obra de Platón. Sería útil y oportuno señalar la importancia en tres campos primordiales: *cosmológico, epistemológico* y *político*.

2. *La violencia cosmológica.* Es comprensible que la armonía subyacente en el alma del mundo, cuya génesis se ha seguido y cuya estructura se ha descrito en el relato de la creación, formulado en el *Timeo,*[7] sea sólo cuasi perfecta. En efecto, no constituye sino una réplica del modelo inteligible eterno de armonía que el demiurgo, sin embargo, no cesa de tener bajo su mirada a lo largo del proceso de la creación.[8] Una perfección defectuosa[9] se sitúa, desde el punto de vista ontológico, al comienzo de un estado precario de la realidad del mundo y de una fisura en la continuidad de su existencia, oculta y revelada, alternativamente. Esta dialéctica que disimula a otra, la de la destrucción del mundo y el restablecimiento de su existencia, ha sido puesta de manifiesto en el mito de *El Político.*[10] Conforme a lo sostenido en este mito, el cual, más que a la moral, se refiere a la filosofía de la historia. El universo, bajo la forma de una esfera armilar que representa una masa enorme suspendida de un hilo imaginario extremadamente fino y largo, ejecuta, a causa de su peso y de las torsiones características de ese hilo, un movimiento de rotación muy lento, cuya duración es difícilmente calculable, pero que alcanza grosso modo los diez mil años. Al final de ese período, y por motivo de la torsión exagerada del hilo, la rotación de la esfera se detiene. Después, tirante hasta el extremo como un verdadero resorte, el hilo se destuerce en sentido inverso. El proceso de rotación descrito no difiere en casi nada del movimiento de un péndulo y la alternancia de los movimientos contrarios se da en Empédocles, recordando absolutamente la

6 Cf. ibídem.
7 Cf. *Timeo,* 28a y ss.; E. Moutsopoulos (1989*c*), p. 354 y n. 2.
8 Cf. *Timeo,* 28a-b; 29a; 30a y ss.
9 Cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 374 y ss.
10 Cf. *Político,* 263c y ss. Cf. P.-M. Schuhl (1932).

digitalia
www.digitalia.us

de las fuerzas de atracción de *philotès* y de repulsión de *neikos,*[11] pero también las fuerzas alternas del proceso «respiratorio» del universo cósmico y humano,[12] a la manera de las del proceso dialéctico del esquema *hybris-tisis* ilustrado por Anaximandro, Heródoto y los trágicos.[13] La imagen de la esfera en rotación, no obstante, es más conforme con la idea del universo esférico en movimiento y, en consecuencia, más a propósito para representar el movimiento histórico universal.

Será necesario tener en cuenta aquí la igualdad de los períodos de rotación de la esfera del universo. Permite calificar de «cíclico»[14] el modelo del tiempo histórico en Platón y considerarlo a ese título como prefiguración del modelo del tiempo histórico de los estoicos,[15] calificado también de «cíclico». Sin embargo, es gracias a una generalización conceptual por lo que el calificativo «cíclico» ha sido atribuido al tiempo histórico por «los griegos», y ello por oposición al modelo de la progresión de las hipóstasis en el sistema de Plotino.[16] Conviene precisar, por otra parte, el momento *káirico* de reposo, que en el proceso sugerido por el mito de *El Político* platónico sirve a la vez de corte y de lazo de unión a dos rotaciones consecutivas de la esfera del universo. Ese momento, por más *káirico* que sea, lejos de ser simple, se descompone en varias fases, unas tan significativas como las otras. *Primeramente,* en una fase de disminución progresiva del movimiento de rotación, cuya velocidad se anula al final del recorrido, disminución igualmente advertida y confirmada en el *Timeo* con respecto al movimiento del sonido en el interior del cuerpo humano.[17] Pero la analogía se detiene ahí, en cuanto los movimientos respectivos, así como las causas de su disminución de velocidad, se mantienen diferentes por naturaleza en cada uno de los casos considerados. *Enseguida,* en una fase verdaderamente decisiva donde todo movimiento cesa; en una fase, por así decirlo, de equilibrio inestable entre la inercia de la esfera, debida a la velocidad de rotación inicialmente adquirida, y a la fuerza acumulada por la

11 Cf. Empédocles, fr. 17 (D.-K. 16, I, 315, 16-316, 13); cf. A. Diès (1950), especialmente pp. XXX-XLI.
12 Cf. K. Dunlap (1916); A. Fessard (1931); E. Moutsopoulos (1967*a*).
13 Cf. E. Moutsopoulos (1979*c*) y (1979*d*).
14 Cf. V. Goldschmidt (1953), pp. 43 y ss.
15 Cf. ibídem, pp. 15 y ss.
16 Cf. E. Moutsopoulos (1981*c*).
17 Cf. *Timeo,* 80a-b; cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 39-42.

digitalia
www.digitalia.us

torsión del hilo de suspensión, que actúa como un resorte en el curso de la fase siguiente. *En fin,* en una fase que comienza cuando esta fuerza se actualiza y se manifiesta en un movimiento acelerado de la esfera, en sentido inverso: movimiento cuya velocidad se estabiliza después, hasta el momento en que decrecerá a su vez.

Insistamos todavía en este análisis, estudiando más cerca la segunda fase —*káirica* y crucial por excelencia— del momento global en el curso del cual tiene lugar esta serie de cambios. Es un hecho feliz que la alternancia de los sentidos de rotación del universo se produzca por medio de una disminución de su velocidad. Cuando, en estas condiciones, la detención de la rotación no se produce sin provocar efectos graves, éstos serían aún mayores, hasta el punto de afectar la constitución misma de la esfera si la detención fuese súbita, directa y brutal, sin la interposición de la fase de disminución. Estos efectos, aunque atenuados, testimonian entonces una violencia producida, por cierto, en el ámbito del universo, pero que, visto su carácter debilitado, afecta sólo al elemento humano y a las huellas de su actividad, tanto cultural como de otro tipo: «una sacudida violenta marca, en primer lugar, ese paso de un sentido a otro y hace estragos entre los seres vivientes de todas las especies. El transcurso de las épocas se detiene enseguida, para volver a partir en un sentido contrario al de la orientación de dicha sacudida».[18] Tiene que ver con un «cambio» *(metabolé),* que es, en resumidas cuentas, una «media vuelta», un «giro» *(tropé),* digamos más bien un trastorno:[19] una sacudida sísmica, una «catástrofe», literalmente, que aniquila hasta a los seres vivos. En estas condiciones, ¿cómo no imaginar la amplitud de la destrucción en la imagen de las escenas de «apocalipsis» (que revelan ciertas literaturas contemporáneas de «ciencia ficción», con los nombres de «invierno nuclear» y otros) y de escenas auténticamente históricas, como los desastres que pusieron fin a la segunda guerra mundial?

Para Platón, las ruinas acumuladas son testimonios materiales y culturales de la existencia terminada de las sociedades humanas, pero que prolongan esta existencia. En el presente caso, no es la actividad humana la que lanza las plagas, expresiones de la violencia inherente a la naturaleza

18 Cf. *Político,* 270b-c; «Déviation temporelle ou kairique?», en E. Moutsopoulos (1991*b*), pp. 129-131.

19 Cf. A. Diès (1950), p. XXXV.

digitalia
www.digitalia.us

armónico-rítmica del universo, como la nada en el ser o el gusano en la fruta.[20] No es tampoco la dialéctica del esquema *hybris-tisis* la que encuentra ahí una aplicación excelente. Y es igualmente impensable que se trate de una sanción igual a la del castigo bíblico impuesto, por la trascendencia, a los habitantes impíos de Sodoma y Gomorra.[21] El hombre, sin duda alguna, tiene su buena parte de responsabilidad en un gran número de desastres históricos, pero esta responsabilidad no reviste nunca la forma de un pecado que requiere expiación. La violencia cosmológica aparecería, en este contexto, como el resultado directo de la perfección incompleta del universo. En efecto, según el *Timeo,* al crear el universo esférico, el demiurgo lo presentó como «el más perfecto de todos, semejante sobre todo a sí mismo».[22] En consecuencia, esta perfección es sólo relativa, puesto que el universo que califica no es otro que el más perfecto entre «todos» los demás universos posibles, y de ninguna manera perfecto en sí: es entonces permeable al mal e incluso lo puede engendrar. El neoplatonismo[23] recuperará esta idea para trabajar con ella. Manifestación del mal, la violencia es, en el ámbito de la cosmología platónica, el resultado inevitable de la naturaleza del universo. Si el ser humano tiene que pagar el costo, ello es independiente de su vida social y cultural propia, incrustada en el devenir cósmico y sometida a su acción.

3. *La violencia epistemológica.* La violencia epistemológica y el lugar que ocupa en el pensamiento de Platón pueden ser examinados de dos maneras. La primera está centrada en la ascensión dialéctica del pensamiento hacia el conocimiento de lo verdadero. Se trata, en efecto, de una subida penosa, por etapas, hacia la fuente luminosa e irradiante de la verdad: la alegoría llamada «de la caverna», con la que principia el libro VII de *La República.*[24] La visita hecha a la gruta denominada «Oreja del Tirano Dionisio», en Siracusa, pudo inspirar a Platón dicha caverna, la cual da una idea aproximada y más que explícita sobre ese punto, habiendo franqueado las diferentes etapas de su lucha contra las sombras que desde su más joven edad consideraba como realidades, y que, llegado a la abertura misma de la

20 Cf. J.-P. Sartre (1943), pp. 46-47.
21 Cf. Génesis, 18, 1 y ss.; 19, 1 y ss.
22 Cf. *Timeo,* 33b.
23 Cf. A. Manos (1990), pp. 28 y ss.
24 Cf. *República,* VII, 514a y ss.

digitalia
www.digitalia.us

caverna, el prisionero liberado sufre por el esplendor de la fuente de la verdad. La irrupción de la luz intensa en sus órganos visuales le causa un mal violento del cual se recupera sólo progresivamente.[25] Su deslumbramiento disminuye a medida que su vista se habitúa a la contemplación de la luz de lo verdadero. A la violencia que el esclavo liberado ha ejercido de por sí sobre su condición epistemológica primera, sigue la violencia ejecida sobre él por su propio descubrimiento. A esta fase dialéctica ascendiente le sigue, ya se sabe, una fase descendente marcada por su deseo de reunirse con sus antiguos compañeros, a fin de revelarles la realidad que acaba de descubrir: nueva violencia infigida a su condición propia y a la de los otros, igual en todo a la *hybris* que fue la serie de beneficios que Prometeo prodigó a los hombres en otros tiempos.[26] Semejante a un héroe de la tragedia, el antiguo esclavo regresa a las profundidades de la caverna para despertar a sus compañeros de su entorpecimiento «dogmático» y para hacerles beneficiarios de su experiencia, ofreciéndoles la posibilidad de alcanzar (ellos también) el estado del conocimiento de lo verdadero. Responde a esta violencia nueva la violencia de sus compañeros, quienes no encuentran otra solución que la de matarlo para permanecer en su condición de falsa bienaventuranza: alusión transparente a la condena de Sócrates por la democracia ateniense renaciente, reflejando también toda clase de situaciones. Esta cuádruple dialéctica de la violencia epistemológica, que se repite constantemente en el ámbito histórico, como testimonia el destino de los Giordano Bruno y de los Galileo de todos los tiempos, toma aspectos que pertenecen a la tragedia, indiscutiblemente.

El segundo modo que utiliza Platón para concebir la violencia epistemológica participa de lo dramático,[27] cuando no lo hace de lo cómico: tiene por resultado la distorsión que los sofistas y los artistas hacen sufrir a la verdad, con frecuencia en vano; de ahí la incertidumbre de diversas situaciones que Platón estigmatiza, ridiculizándolas.[28] La violencia sofísti-

25 Cf. ibídem, VII, 516e.

26 Cf. Esquilo, *Prometeo,* vv. 234-241; Platón, *Protágoras,* 320b y ss.; cf. A. Thivel (1994).

27 Sobre las categorías de lo trágico y lo dramático, cf. E. Moutsopoulos (1996*b*), pp. 53-63, y (1984*d*).

28 En lo referente a los sofistas, cf. p. ej. *Protág.,* 316d; *Gorgias,* 459a-c; 463b; *Teet.,* 154e; *Sof.,* 244e; en lo referente a los artistas, cf. *Rep.,* X, 596de; 597 y ss.; 601d y ss.; *Sof.,* 234b-235b; 236e; 241b.

digitalia
www.digitalia.us

ca consiste en la adopción, al inicio, de una actitud favorable a la eliminación de una estructura dianoética, luego a su reestructuración bajo un aspecto verosímil, aceptable por tanto a primera vista, pero en realidad parcial o totalmente falso. Aristóteles considerará esta violación de la rectitud epistemológica bajo dos formas: una forma involuntaria, el paralogismo,[29] visto bajo el signo de lo erróneo;[30] y una forma que se apoya en lo intencional, el sofisma,[31] considerado bajo el signo de lo falso y mentiroso y construido *punctum contra punctum* en relación con lo correcto.[32] Tal sutileza de distinciones está, todavía, sólo implícita y subyacente en Platón, y las diversas formas de la violación de la rectitud se reducen a una sola categoría, esto es, la destrucción de los argumentos, a saber, que el argumento menos fuerte está presente como el argumento bueno y viceversa.[33] Obsesionado por el deseo de convencer, el sofista es siempre culpable de haber cometido una falta, sea por exceso, sea por omisión. Todos los medios son buenos para él en su afán de convencer a su interlocutor, y siempre con un propósito interesado.[34] A sabiendas de estar violando lo real y lo verdadero, el sofista defenderá su causa hasta el final, renunciando a ella sólo cuando se ve vencido.[35] Éste es el caso típico de la mayor parte de los diálogos de juventud de Platón, denominados socráticos y también aporéticos,[36] en los cuales Sócrates demuestra al personaje al que acosa que el principio mismo de su argumentación es falso porque altera visiblemente la verdad. El *Teeteto,* diálogo más o menos tardío, se vincula a los mencionados. Sin embargo, aunque termina también en una aporía, no deja de ser, en efecto, una verdadera crítica de la razón pura, elaborada desde la Antigüedad,[37] en la que el racionalismo clásico triunfa sobre diversas doctrinas adversas: sensualismos, relativismos, etc.

La violencia artística se asocia a la violencia sofística. Platón califica de sofista a todo artista que se dedica a reproducir apariencias engañosas.

---

29 Cf. Aristóteles, *Tópicos,* A 1, 101a17; *Refut. Sof.,* 4, 166b20; 5, 168a16.
30 Cf. E. Moutsopoulos (1961), pp. 37-52.
31 Cf. Aristóteles, *Tópicos,* H 11, 162a16.
32 Cf. E. Moutsopoulos (1996*c*).
33 Cf. *Apol.,* 23d.
34 Cf. E. Moutsopoulos (1979*b*).
35 Cf. E. Moutsopoulos (1978*b*), pp. 21-33.
36 Cf. V. Goldschmidt (1947), especialmente pp. 24 y ss.
37 Cf. J. Théodoracopoulos (1980), p. 7.

digitalia
www.digitalia.us

Gorgias fue el primero en introducir una estética de la deformación artística intencionada, primando la verosimilitud de la apariencia de las obras de arte, especialmente de las esculturas.[38] Puesta en un pedestal y vista desde abajo hacia arriba, una estatua deformada, en virtud de las leyes mismas de la óptica, induce a la percepción visual de pies enormes y de una cabeza minúscula. A fin de restablecer las proporciones sin cambiar de perspectiva, será necesario representar la cabeza más grande y los pies más pequeños de lo que son en realidad. Esta teoría, en consecuencia, que recurre a un sensualismo y a un relativismo estéticos exuberantes, infringe, al falsearlas, las simetrías naturales.[39] Contiene en germen lo que en la Antigüedad tardía se convertirá en un verdadero problema[40] y después, en el curso del Renacimiento, en una ciencia indiscutible: la de la perspectiva. Sus ilustraciones más típicas son los refinamientos arquitecturales del Partenón[41] y los *cánones* esculturales de Mirón y de Policleto.[42]

Platón critica vívamente esta ligazón de los artistas con la fenomenalidad de la naturaleza, porque altera la realidad; en el fondo, porque viola la esencia de las formas naturales, tributarias de la realidad ideal. Pintores y escultores en *El Sofista,*[43] poetas y músicos en *La República,*[44] han sido acusados de traicionar a la naturaleza, forzados por querer imitarla demasiado en los detalles: ¿qué razón plausible hay para reproducir la refracción de un remo hundido en el agua[45] o los sonidos producidos por los movimientos del remero,[46] sino impresionar a los espectadores o auditores? El arte entonces, según Platón, no debe alterar las formas de ninguna manera, sino más bien dar cuenta de las realidades inteligibles por excelencia a las que aquéllas son reducibles.

La música y la pintura «concretas», como eran practicadas hacia la mitad del siglo IV antes de nuestra era, son, por lo tanto, condenables en la medida en que buscan reproducir tenazmente, con demasiada fidelidad,

---

38 Cf. P.-M. Schuhl (1933*b*), pp. 25 y ss.
39 Cf. A. Mercier (1982); E. Moutsopoulos (1991*d*).
40 Cf. E. Moutsopoulos (1985*a*), pp. 44 y n. 12; 80 y n. 48; 224 y n. 56.
41 Cf. E. Moutsopoulos (1984*a*), pp. 107-113.
42 Cf. E. Moutsopoulos (1984*a*), pp. 107-113.
43 Cf. supra y n. 28.
44 Cf. *Rep.,* III, 395b-398b.
45 Cf. *Sof.,* 239d.
46 Cf. *Rep.,* X, 596a-b; *Leyes,* II, 669c-d.

digitalia
www.digitalia.us

la apariencia natural, con el único objeto de impresionar al gran público.[47] Las artes plásticas, la música y la poesía ya no son nada más que prácticas de ilusionistas y se asemejan a la sofística. En cuanto a los artistas, son comparables a sofistas y a charlatanes. No obstante, Platón es demasiado sensible a los encantos del arte para enrayar de un solo golpe su valor vital: «una vida privada del arte sería imposible de vivir», declara en *El Político,*[48] recurriendo a los mismos términos que presta a Sócrates en la *Apología:* «una vida privada de interrogantes sería imposible de vivir».[49] Si interrogante equivale a «filosofía», es claro que al substituir este último término por el de arte Platón no hace otra cosa que confesar su predilección por la actividad artística, izándola finalmente a la altura de la actividad filosófica. Esta rehabilitación no es de hecho sino una confesión momentánea, puesto que Platón se reafirma inmediatamente en condenar si no el arte en su totalidad, por lo menos el arte de sus contemporáneos. A partir de 443 antes de nuestra era, esto es, más o menos un siglo antes de que Platón emplease ese lenguaje, Damón de Oa protestaba contra los cambios demasiado rápidos en materia de arte, que corrían el riesgo de conducir a transformaciones *demasiado bruscas* en el gobierno de los Estados. Imbuido de la teoría damoniana, de la cual cita textualmente extractos in extenso, Platón protesta sobre todo contra la aceleración de la evolución del arte, que en su época podía ocasionar efectos funestos en los planes de las ciudades.[50] Esta última hoja en la ventana de la concepción platónica de la violencia nos lleva a considerar, en último lugar, la violencia política en la obra del filósofo.

4. *La violencia política.* En el ámbito político, la violencia puede ser ejercida, según Platón, en dos campos: uno relativo a la estructura y al funcionamiento de los Estados; el otro, a la intervención de factores externos a éstos. En el primer campo, la violencia es el resultado de la carencia total de razón en el ejercicio de un gobierno autoritario. Se conoce la simpatía de Platón por los regímenes aristocráticos y se sabe igualmente que Critias, uno de los treinta tiranos que al final de la guerra del Peloponeso

47 Cf. *Fil.,* 41a, donde Platón recuerda las virtudes del arte abstracto, el cual atribuye valor a formas puras.
48 Cf. *Político,* 299e.
49 Cf. *Apol.,* 68a.
50 Cf. H. Ryffel (1949).

digitalia
www.digitalia.us

derrocaron la democracia ateniense con la ayuda de los espartanos, fue un pariente cercano del filósofo y formaba parte del círculo de Sócrates.[51] Se sostiene además que el proceso seguido contra este último en 399 fue por razones políticas. Hay motivos fundados para creer que la democracia ateniense restaurada, todavía mal organizada en esa época, quiso asestar un golpe a sus enemigos, castigando a quien tenía por abanderado de éstos. Guardando en silencio la verdadera causa de la acusación, los «acusadores» de Sócrates han utilizado simple y vagamente el pretexto de su influencia nefasta sobre la juventud y su creencia en divinidades nuevas: acusaciones graves de por sí, suficientes para hacerlo condenar y, por ese camino, intimidar a sus allegados con la aplicación de la pena de muerte.[52] Según sostiene Platón, el propio acusado habría agravado su caso por su actitud arrogante ante sus jueces.[53] Su lealtad, descrita en el *Critón,*[54] y su desprendimiento de las cosas terrestres, enunciado en el *Fedón,*[55] no le quitan nada a esa arrogancia, que le valió ser condenado efectivamente, aunque sólo por una pequeña mayoría. Si los regímenes autoritarios gozan de la simpatía del filósofo en *La República*[56] y en *Las Leyes,*[57] lo que le preocupa sobre todo es definir las condiciones necesarias para asegurar el futuro de la ciudad perfecta. Conforme a sus palabras, eso no es posible a menos que las estructuras de la ciudad estén establecidas sobre bases estables y no sujetas a cambios. La influencia de Damón[58] se hace sentir aquí todavía, a pesar de que Platón pasa del dogmatismo político de *La República* al pragmatismo matizado de *Las Leyes.*[59] Un Estado cuya forma haya sido elaborada por sabios estará en condiciones de durar milenios, como lo atestigua el Estado egipcio.[60] Una estructura a toda prueba asegurará por siempre un funciona-

---

51 Cf. M. Montuori (1991), cap. C6. Cf. ibídem, diversas observaciones.

52 La prueba más irrefutable de esta intimidación fue la dispersión de los discípulos de Sócrates. Se sabe que el propio Platón se fue a Mégara, cerca de Euclides. Cf. E. Moutsopoulos (1991*a*), p. 85.

53 Cf. *Apol.,* 34b y ss.; 36e; 38b.

54 Cf. *Critón,* 45b y ss.

55 Cf. *Fedón,* 63e y ss.

56 Cf. *Rep.,* III, 398d y ss.

57 Cf. *Leyes,* IX, 875d; X, 890e-891a.

58 Cf. *Laques,* 180d; *Protág.,* 316d-e; *Rep.,* III, 400b y ss. Cf. supra y n. 50; cf. ya F. Buecheler (1885), p. 309.

59 Cf. *Leyes,* III, 700a y ss.; VII, 799e-800a; 800e-801b.

60 Cf. *Leyes,* II, 656c-d; cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 128-129 y 203-216.

digitalia
www.digitalia.us

miento óptimo. Ahora bien, la legitimidad de una estructura que corresponde a la de un Estado fuerte no tiene, a los ojos de Platón, nada en común con la estructura, inestable por excelencia y que implica, por consiguiente, un funcionamiento defectuoso, de un Estado autoritario remodelado sin cesar al capricho de las circunstancias y obediente al querer de los gobernantes. Si el régimen anterior se funda en una legitimidad verdadera, el que le sucede presenta sólo una legalidad aparente. Los libros iniciales de *La República,*[61] el primero con el título de *Trasímaco,* nombre del defensor del principio de la «razón del más fuerte», son en extremo elocuentes a este respecto. Detractor de las tesis relativistas de los sofistas, su autor no podría aceptar la legalidad de actos políticos autoritarios basados en el ejercicio exclusivo y abusivo del poder,[62] punto de partida de violaciones repetidas de la equidad política que Aristóteles expondrá más tarde.[63] Una ciudad gobernada de manera autoritaria, cuya vida política se desenvuelve en función del temor de los ciudadanos y no del asentimiento de éstos, es un ejemplo típico de violación del derecho, y por lo tanto de violencia política. Tal violencia es, en efecto, una *hybris* que recurre a una *tisis* que asegure el regreso a una situación estable dentro de la legitimidad.

Éste es el rol que se encargan de interpretar las intervenciones catalíticas que constituyen el segundo campo donde se ejercita la violencia política. Merecen la calificación de reacciones, internas o externas, en un gobierno desequilibrado por tres categorías o nexos diferentes: *a*) violencia ejercida desde «dentro» del estado en cuestión; *b*) violencia ejercida desde «fuera», pero abrigando un proyecto de mejoramiento de ese Estado; *c*) violencia ejercida desde «fuera», pero aspirando a destruirlo. Platón nos ofrece ejemplos precisos de cada una de estas categorías de violencia política. A modo de ejemplo típico de la violencia ejercida desde «dentro», citemos el episodio de los tiranicidas (Harmodio y Aristogitón). No es necesario recordar los sucesos: el primogénito de los pisistrátidas, Hipias, había instaurado la tiranía en Atenas, apoyado por Hiparco, el hermano menor. Aprovechando el tumulto de la fiesta de las Grandes Panateneas,

61 Habrían sido escritos en la misma fecha; cf. Aulio Gelio, *Noctes atticæ,* l. XIV: «duo fere libri».

62 Cf. *Rep.,* I, 338e-339a.

63 Cf. Arist., *Ét. a Nicóm.,* E10, 1137b12-13; D. Koutras (1991). Cf. E. Moutsopoulos (1999).

digitalia
www.digitalia.us

los tiranicidas se infiltraron entre los guardianes del régimen. Al no poder encontrar a Hipias, apuñalaron a Hiparco. Uno de ellos fue muerto en el momento. Arrestado, el otro sucumbió debido a las torturas. Pero con esa acción se había decidido ya el fin de la tiranía. Poco después Hipias cayó y la democracia fue restablecida.[64] Al parecer no debe excluirse que Hiparco fuese desde el principio el blanco de los héroes por haberse comportado despreciativamente con la hermana de uno de ellos (¿se trataría aquí todavía de una *hybris,* personal esta vez, perpetrada, además, junto a la *hybris* pública que significaba la instauración de la tiranía?). El presunto autor del diálogo *Hiparco* se apoya en ese detalle para atribuir al hecho una dimensión particular, reduciendo el acto de los tiranicidas a un vulgar asunto amoroso que se mantiene con gran cuidado en una atmósfera de ambigüedad. Efectivamente, siguiendo los términos de su narración no se puede establecer fácilmente el devenir exacto de los hechos.[65] Este lado escabroso de la historia desluce ciertamente la grandeza del gesto.

Un caso de violencia política ejercida desde «afuera» está relatado en el texto autobiográfico platónico conocido con el título de *Séptima Carta,*[66] cuya autenticidad ya ha dejado de ser puesta en duda en la actualidad.[67] Platón explica allí cómo, después de haber vivido cierto tiempo en la corte de Dionisio el Joven, había intentado ganar a este tirano de Siracusa para la causa de la filosofía (después de haber tratado en vano de convencer a su padre, cuando hizo su primer viaje a Sicilia), para sufrir nuevamente una decepción y experimentar, a causa de este nuevo fracaso, la amargura de constatar que su sueño de ver el poder político puesto en manos de los filósofos no se realizaría pronto. De regreso a Atenas se vio rodeado por un grupo de siracusanos que decían ser sus adeptos, entre los cuales se encontraba el cuñado de Dionisio el Joven, Dion, con quien entabló lazos de

64 Cf. Heródoto, V, 55-56; 62; VI, 123; VII, 6.

65 Cf. *Hiparco,* 229c-d. Tucíd., I, 20; VI, 54; 6; 55, 3; 57, 2; Elian, XI, 8; Aristóteles, *Polít.,* E10, 1311a8-1312b9; *Ret.,* B24, 1401b12; U. von Wilamowitz-Moellendorf (1893), t. 1, pp. 108 y ss., t. 2, p. 75, señala ya las contradicciones de Aristóteles respecto a Hiparco y Harmodio. En *Las Leyes,* IX, 867c-d, Platón adopta la ley ateniense relativa al exilio del homicida; cf. Lisias, *Contra Simón,* 38; 42; *Contra Andócides,* 15; Demóstenes, *Contra Midias,* 43; Antifón, *Sobre el homicidio de Herodes,* 13; cf. J. Luccioni (1958), p. 291.

66 Cf. *carta VII,* 350b y ss.

67 Cf. A. E. Taylor (1912) y (1960), pp. 7-8; J. Souilhé (s.a.), t. 13, 1.ª parte, *Cartas,* pp. XL y ss.

digitalia
www.digitalia.us

amistad. Estos exilados voluntarios lo persuadieron para preparar con ellos, desde Atenas, un golpe de estado que debía derrocar al tirano recalcitrante. La expedición fracasó desde el principio.[68] Habiéndose comprometido personalmente a tomar parte activa a favor de una causa que era un acto indiscutible de violencia política, Platón ofrecía así a la crítica un lado extremadamente vulnerable de su personalidad. En efecto, resulta incomprensible que se hubiese asociado a una tentativa que hoy tendría el nombre vulgar de *putsch,* confiado en la vaga promesa que le hizo Dion de llegar a ser el promotor de una recomposición del Estado de Siracusa inspirada en sus principios filosóficos. ¿Ingenuidad o ambición? Es cierto, en todo caso, que Dion no actuaba como un idealista romántico al asegurarse la colaboración del filósofo para lograr el triunfo de su empresa. Parece dudoso, sin embargo, que el filósofo se hubiera prestado de buen grado a participar en esa aventurada expedición si no hubiese contado con ver su teoría realizada en la práctica: cálculo mezquino, indigno del gran filósofo, degradado al rango de comparsa de un golpe de estado.[69]

Finalmente, el ejemplo más importante al que recurre Platón para ilustrar la tercera categoría de acciones de violencia política, ejercidas desde «afuera» y cuyo objetivo es la destrucción de un Estado, no lo ha pedido en préstamo ni a la historia ni a su experiencia personal, sino a la leyenda o, en última instancia, a los recursos de su imaginación. Se halla evocado en el episodio de la Atlántida, cuyo relato lo comparten el *Timeo*[70] y el *Critias.*[71] Aunque los acontecimientos hayan sido expuestos en parte por Platón como una respuesta a la *hybris* cometida por todo un pueblo, el movimiento pendular entre *hybris* y *tisis* no es de orden exclusivamente histórico; diversos elementos lo clasificarían más bien en la categoría de lo maravilloso.[72] El carácter maravilloso de los estados y de las situaciones

68 Cf. *carta VII*, 352a.

69 Respecto a la actitud de Platón en el curso de la fase del triunfo de la empresa, cf. J. Luccioni (1958), p. 292; cf. ibídem, p. 265: «Lo que Platón rechaza es el recurso a la violencia, como les dice a los parientes y amigos de Dion en la *carta VII*, 331d; cf. *Critón,* 51c. Platón tiene una profunda aversión por la guerra civil [...] que nadie quisiera ver estallar jamás en su patria y [...] si ha estallado, verla terminar lo más pronto posible», *Leyes,* I, 628a-b.

70 Cf. *Timeo,* 24 y ss.

71 Cf. *Critias,* 112e-120a.

72 Cf. «Le merveilleux dans les mythes de Platon», en E. Moutsopoulos (1991*b*), pp. 210-217, especialmente pp. 215-216.

digitalia
www.digitalia.us

cuya descripción hace el filósofo no tiene, por cierto, nada de imaginario. Los trabajos de defensa de la ciudad de la Atlántida podrían ser la réplica de las instalaciones portuarias de Siracusa.[73] De todas maneras, la superioridad de los defensores de su suelo natal es lo que, según Platón, les habría permitido triunfar sobre sus enemigos dando a éstos, al mismo tiempo, una lección de prudencia: el agresor injusto finalmente castigado es una imagen a la cual la generación de los guerreros de Maratón y Salamina, así como las generaciones posteriores, se habían acostumbrado, gracias a las obras de Heródoto[74] y de Esquilo,[75] entre otros, a las que Platón hace eco trasladando los hechos al dominio de la leyenda.

5. *Conclusión.* ¿Se puede llegar, al término de estos análisis, a una conclusión válida respecto a la existencia de una teoría orgánicamente coherente de la violencia según Platón? Nada deja suponer que tal teoría, integral y consecuente, haya sido jamás elaborada por el filósofo. En cambio, con todas las reservas que impone una carencia cuasi total de datos sistemáticos, se intentará, fundándonos en ciertas citas de consideración, reconstruir las grandes líneas, no por cierto de una verdadera teoría platónica de la violencia, pero sí de un conjunto, bastante coherente y uniforme a pesar de todo, de pensamientos relacionados con esta noción. Con este propósito, si se catalogara de manera exhaustiva las alusiones dispersas, pero no contradictorias, del filósofo sobre la idea de violencia, sobre la cual lo que precede solamente ofrece una débil aproximación y una imagen poco nítida, se estaría en condiciones de reconstruir eventualmente lo esencial. En este cuadro de ideas, está fuera de duda que, al igual que Platón privilegia el orden del rigor, aborrece, en la misma medida, la conmoción y la destrucción. Se trate del plan del universo, de la búsqueda de la verdad y de la belleza o aun de la vida política, se levanta contra cualquier eventual recurso a la violencia, admitiendo sólo la violación de un estado de paralización intelectual y moral y pasando en silencio filosófico su participación personal en una aventura política sin sentido, de la que hablará únicamente bajo la forma de una confesión autobiográfica. En resumen, Platón destierra de su universo filosófico los actos que se orientan a un

73 Cf. R. Devigne (1924), pp. 37 y ss.

74 Cf. Heródoto, VII, 90; 141-143; 166; 168; VIII, 11; 40-42; 46; 49; 56-57; 60; 64-65; 70; 74-76; 78; 82; 86; 89-90; 95-97; 121-122; 126; 130; IX, 3-6; 19.

75 Cf. Esquilo, *Persas,* vv. 353-432.

digitalia
www.digitalia.us

trastorno, sea de una armonía, sea de un ritmo bien establecidos,[76] cuando pretende que el mejoramiento de la condición humana es un objetivo que por sí solo es suficiente para justificar una desviación de la conciencia en relación con lo que ésta considera equivocadamente que es la conciencia normal. La condena de la violencia por Platón no implica necesariamente entonces la condena de todo esfuerzo por enderezar una situación humana juzgada negativa, lo que en el interior de ese pensamiento abre el camino a una dialéctica de la violencia.

76 Cf. *Protág.,* 327c.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

15. LA CONNOTACIÓN AXIOLÓGICA DE LA ONTOLOGÍA PLATÓNICA

Las «axiologías» biosóficas de la Antigüedad, que alternativamente han hecho de la valentía y de la sabiduría ejemplos de virtudes por alcanzar y practicar, no se han puesto a buscar la definición de los cimientos ontólogicos de dichas virtudes. Según señala la leyenda, Pitágoras habría sugerido simplemente la posibilidad de una distanciación axiológica, calificándose él mismo no exactamente de sabio, sino de *amigo,* de *deseoso* de la sabiduría. Gorgias, Protágoras, Trasímaco, entre los sofistas, Eudoxio de Cnido, entre los pensadores más metódicos, pusieron muy bien el acento en la importancia de ciertas «reglas» de conducta que deben respetarse en la persecución del bienestar, pero en ningún momento se elevaron hasta alcanzar una axiología sistemática. El nihilismo aparente de Sócrates, cuya prolongación se constata, por otra parte, en el nihilismo exacerbado de los cínicos, habría servido a Platón de punto de partida dialéctico para un apoyo ontológico de los valores. La ontología ideocéntrica platónica representa indiscutiblemente la primera tentativa de constitución de una axiología filosóficamente aceptable.

¿Hay en realidad algo más difícil que precisar en qué medida las ideas platónicas son seres puros, valores puros o seres y valores a la vez? El ser único de Parménides es un ser puro. Oponiéndose al no-ser, se tiñe de una positividad que no le confiere por lo tanto un sabor axiológico propiamente dicho. Sólo mediante la derivación epistemológica de esta oposición, la verdad, enfrentada a la opinión, adquiere ese sabor. El pluralismo aritmológico pitagórico, que, combinado con el dualismo de Parménides, habría engendrado verosímilmente el pluralismo platónico, está despro-

digitalia
www.digitalia.us

visto, en esencia, de dimensiones axiológicas. Quizás habría ocurrido lo mismo con el platonismo si, en el interior de éste, las ideas no hubiesen sido estructuradas jerárquicamente bajo la idea del bien. Esta jerarquía es la que reduce precisamente la pluralidad a unidad, siendo el bien idea y valor supremo y, por consiguiente, ejemplo al que están sometidos los otros. En su trascendencia, como en su inmanencia, verdadero, bello, bien, etc., ¿no son concebibles en el interior del platonismo no de modo exclusivo como seres o como valores, sino como funcionalidades de disposiciones elementales, esencias y valores a la vez?

digitalia
www.digitalia.us

TERCERA PARTE

EL ARISTOTELISMO

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

16. ARISTÓTELES

Si es cierto, de conformidad con la afirmación frecuentemente repetida, que «en nuestros días» pensar «todavía» significa «escoger, sobre todo, entre Aristóteles y Platón» (F. Robert), no se puede dejar de reconocer que los dos espíritus más grandes de la Antigüedad se han enfrentado entre sí respecto al pensamiento científico a lo largo de todos estos siglos. El pensamiento aristotélico se contradice al admitir que «sólo hay ciencia de lo particular», traicionando, por lo tanto, la tendencia a respetar los límites de lo universal. A pesar de los esfuerzos desplegados por alcanzar una visión sintética del universo y del espíritu, Aristóteles ha presentado, en definitiva, un cuadro epistemológico en el cual ha sabido colocar el saber. Es de suyo evidente que no se ha liberado nunca de cierto «paralelismo lógico-gramatical» y que su pensamiento, esencialmente dirigido hacia el conocimiento científico y sus condiciones previas, ha sido capaz de plegarse a las exigencias ulteriores de un rigor sistemático del todo dogmático. ¿Es para asombrarse, entonces, que la ciencia moderna no haya podido progresar rápidamente sino desde el Renacimiento, es decir, a partir del momento en que la filosofía de Platón, más liberal en su estructura, fue restablecida en su sitial de honor? La reconciliación actual de las consideraciones científicas idealistas y realistas clásicas no hace otra cosa que señalar la posibilidad de asociar el punto de vista empirista de la observación con el punto de vista racionalista de la interpretación, reduciendo la respectiva expresión estática aristotélica a un dinamismo epistemológico cuya matriz se encuentra en Platón. Limitándose casi voluntariamente a lo parcial y al proceso analítico de su explicación, Aristóteles influye no sólo en su concepción del mundo, del ser y de la conducta humana, sino también en su apreciación del arte, creación por excelencia a través de la cual el

digitalia
www.digitalia.us

hombre puede llegar a lo que el análisis científico le prohíbe, a saber, lo universal (*Poét.,* 9, 1151b5).

1. *En busca del saber: el itinerario.* Nacido el año 384 a.C. en Estagira, colonia de los calcídicos, situada al nordeste de la Calcídica, Aristóteles frecuentó la Academia en Atenas en la misma época en que Platón había viajado a Sicilia por segunda vez. En la Academia fue discípulo de Heráclides del Ponto, pero pronto estrechó su amistad con el propio Platón, a quien permaneció siempre ligado. La afirmación de que «le debe casi todo a Platón» (A. Rivaud) no tiene nada de exagerada, y el Estagirita no la habría desmentido nunca. Toda alusión a cualquier oposición entre maestro y discípulo en el seno de la Academia sólo tendría fundamento, por consiguiente, en las rivalidades ulteriores entre los discípulos de los dos filósofos.

A la edad de treinta y siete años, Aristóteles ejerció, en cierta forma, funciones de enlace entre la corte macedonia y la de Assos, en Asia Menor, adonde viajó acompañado de su condiscípulo Jenócrates y de su alumno, el joven Teofrasto, por invitación de Hermias, tirano altamente instruido de esa ciudad. Después de una estadía de tres años, los tres compañeros retornaron a Atenas, no sin haber realizado una estancia de estudios en Mitilene. Estando en Atenas, donde Aristóteles proyectaba ya la fundación de una escuela filosófica, fue llamado a Macedonia para ser preceptor del joven Alejandro, heredero de Filipo II. En su retiro macedonio, verosímilmente ganado por la idea de la hegemonía de Filipo II en Grecia entera, concibió su proyecto de reunir los textos de las constituciones de las ciudades griegas, que realizó con posterioridad al año 330, mucho tiempo después de su regreso a Atenas, de modo que la fundación de su escuela tuvo lugar sólo en 335, cuando Aristóteles llegaba a los cincuenta años de edad. Instalada en la zona del *Liceo,* que debía su nombre a la proximidad del gimnasio de Apolo *Lykeios,* la escuela recibió, como es natural, ese nombre. Los conductores del Liceo que sucedieron a Aristóteles lo hicieron de modo bastante irregular. En cuanto a los edificios, sufrieron daños en muchas ocasiones a causa de la ocupación de Atenas por tropas extranjeras. Entre esos edificios, uno, de grandes dimensiones, tenía muchos pórticos y tomó, debido a su tipo arquitectónico, el nombre de *peripatos.* Con el tiempo, la palabra «peripatético» designó el conjunto de la escuela y de las doctrinas filosóficas que se enseñaban en dicho recinto. Además de la enseñanza impartida por Aristóteles, se llevaban a cabo investigacio-

digitalia
www.digitalia.us

nes de manera sistemática en casi todos los campos del saber. Hacia el fin de su vida, sobre todo después de la muerte de Alejandro (323) y por razones políticas, el filósofo fue acusado de impiedad en Atenas. Se retiró a Calcis, donde murió en el año 322, a la edad de sesenta y tres años. El Liceo le sobrevivió durante más de dos siglos.

Hermipo de Alejandría calculaba, en el siglo II antes de nuestra era, que los escritos de Aristóteles llegaban al número de 400. Pero las listas antiguas de sus obras sólo consignan 143 títulos.[1]

Espíritu al mismo tiempo sistemático y analítico, Aristóteles busca la concisión. A la inversa que Platón, cuyas obras, con las que contamos, están destinadas al público en general, Aristóteles se dirige, por su estilo, a aquellos que ya han sido iniciados en su enseñanza. Si Platón se complace en rodear los problemas, Aristóteles sabe penetrarlos utilizando las fórmulas adecuadas. Discurso en movimiento el de Aristótles, mientras que el de Platón es manifiestamente dramático; supuesto esto, el pensamiento de Aristóteles parece tener en cuenta sólo los resultados de una investigación ya concluida, que conviene de modo muy apropiado a su espíritu de sistematización. El destino del platonismo y del aristotelismo confirmará este punto de vista.

2. *La búsqueda del ser: el punto crítico.* El fin que persigue Aristóteles a través de sus investigaciones filosóficas se apoya en su constatación pri-

---

1 *Los escritos de Aristóteles.* Desde el punto de vista temático, las obras de Aristóteles han sido clasificadas en nueve grupos: 1) tratados de lógica: *Categorías, De la interpretación, Primeras y Segundas Analíticas, Tópicos, Refutación de los sofismas,* que en conjunto constituye el *Organon;* 2) tratados de física: *Física, Del cielo, De la generación y de la corrupción, Meteorológica, Del mundo*; 3) tratados de biología: *De la historia de los animales, De las partes de los animales, De la locomoción de los animales, De la generación de los animales;* 4) tratados de psicología: *Del alma, Pequeños tratados de historia natural* (compilación que comprende los textos *De la sensación y de los sensibles, De la memoria y de la reminiscencia, Del sueño y del despertar, De los sueños, De la adivinación por los sueños,* etc.); 5) tratados de ontología: *Filosofía primera* (conocida con el nombre de *Metafísica,* porque en la lista de Andrónico de Rodas, en el siglo II antes de nuestra era, los doce libros de este tratado se citan inmediatamente después de la *Física*); 6) tratados de moral: *Ética a Eudemo, Ética a Nicómaco* (del nombre del hijo de Aristóteles); 7) tratados políticos: *Política, Constitución de Atenas* (introducción al corpus de 158 constituciones de ciudades griegas descritas en el cuadro de las investigaciones políticas del Liceo); 8) tratados de estética: *Retórica, Poética;* y 9) un último grupo comprende los tratados juzgados apócrifos en su totalidad, entre los cuales el que lleva el título de *Problemas* presenta un interés científico y crítico excepcional.

digitalia
www.digitalia.us

mordial: «Todos los hombres desean saber» (*Metafísica,* A1, 980a21). El conocimiento, para Aristóteles, no es por cierto una acumulación de información de orden enciclopédico, sino, al contrario, el descubrimiento del sentido íntimo de la realidad. Definir la relación entre la esencia de las cosas y su inmanencia en el espíritu es el objetivo fundamental del aristotelismo. La ciencia se distingue del conocimiento empírico por su carácter desinteresado, por una tendencia a lo general, por la búsqueda del aspecto inmutable de las cosas, por su alejamiento progresivo de los datos de los sentidos, por la reducción de las causas a primeros «principios» universales y por la posibilidad de transmitir de manera clara y comprensible los conocimientos así adquiridos. En esas condiciones, toda ciencia, toda filosofía debe dirigirse hacia la búsqueda de los seres. La «filosofía primera» es para Aristóteles lo que la «dialéctica» es para Platón: la coronación o, mejor, la superación de cualquier ciencia particular. La ciencia tiene por objeto revelar el fondo de los seres, lo que permanece inalterable en ellos, pese a los cambios a los que pueden estar sometidos y en virtud de lo cual son lo que son. Tan racionalista como realista, Aristóteles supone que lo que sucede en el mundo de los objetos tiene una prolongación en el pensamiento, que es, digamos, su espejo. Deduce de ello, por una parte, que la verdad de las cosas no puede ser confundida con su realidad, la cual pertenece a las cosas mismas, mientras que la verdad es la imagen exacta de esa realidad en el espíritu (una especie de concordancia, una «adecuación de la cosa y del intelecto», según la interpretación tomista del aristotelismo);[2] por otra parte, si esto es así, es suficiente la vigilancia del encaminamiento de la razón para llegar con certeza al conocimiento de las cosas. En consecuencia, no son las cosas las que, para Aristóteles, son verdaderas o falsas, sino los juicios que se tienen sobre ellas. De ahí la importancia acordada a las reglas lógicas, que son las reglas de comportamiento correcto del pensamiento. Este formalismo, dejado atrás por una predilección urgente para el carácter concreto de las cosas, carácter manifestado por palabras y que implica la imposibilidad del intelecto de separarse de lo sen-

2 Cf. T. de Aquino, *Summa theologica,* I, 170 (1609): «conformitas intellectus cognoscentis cum recognita»; cf. ibídem, 16, 1c: «adæquatio rei et intellectus». Se trata de una condensación de dos proposiciones aristotélicas; cf. Arist., *Metafísica,* A10, 993b31: ἀληθὴς· ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ νοῦ εἶναι οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας; *Física,* Θ8, 263a18: πρὸς τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν ἀλήθειαν.

digitalia
www.digitalia.us

sible a fin de alcanzar lo abstracto y lo universal, constituye la debilidad propia del impresionante edificio que es la lógica aristotélica, pero también la razón principal por la cual esta disciplina ha evolucionado poco a lo largo de los siglos. La lógica de Aristóteles descansa en la distinción expresa de ciertos principios, a saber, los principios de identidad, de contradicción, del tercio excluido y de causalidad, reduciéndose los tres primeros al principio único de identidad y el último, por su parte, susceptible de ser extendido en dirección a la finalidad. Lo que ha influido mucho tiempo sobre la filosofía y la ciencia es que, para Aristóteles, todo juicio regresa a una relación entre una realidad y un atributo o un grupo de atributos que le son reconocidos en la medida en que forman su esencia. Gaston Bachelard ha señalado que lo que diferencia a la ciencia clásica de la ciencia moderna estriba en que la primera se limitaba a examinar estados iniciales o definitivos, mientras que la segunda procede al examen del conjunto de una transformación: la química clásica, por ejemplo, sólo se interesaba por las propiedades de un cuerpo *antes* y *después* de una reacción química dada; la química moderna, por el contrario, libre de la tutela del aristotelismo, se interesa por el conjunto de la reacción en cuestión.

En el interior de la filosofía aristotélica, la teoría de las categorías, que supone que el ser se define con la ayuda de ciertas cualidades que le son atribuidas, establece la transición del campo lógico al campo ontológico. En efecto, plantearse la pregunta «¿qué es el ser?» equivale a preguntarse «¿qué es la esencia?» (*Metafísica,* Z1, 1028b4). Si bien el ser atesta una unidad incontestable, Aristóteles reconoce que el ser se entiende de «varias maneras» (ibídem, Γ2, 1003a32. Cf. *Del alma,* A5, 410a13). En *El Sofista,* Platón distinguía diversos «géneros» o esencias: ser, reposo, movimiento, «mismo», «otro». En Aristóteles esta concepción es, a la vez, extendida y precisada en cuanto se refiere a los factores que determinan el ser concreto. En los *Tópicos,* Z3, 141a4; 8, 146b2, y también en la *Metafísica,* Z4, 1029b24, y en otros tratados, por ejemplo en la *Ética a Nicómaco,* A4, 1096a23, se enumeran en total diez de esos factores: esencia, cantidad, calidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado particular, actividad, pasividad. Sobre esta enumeración se funda la distinción entre los caracteres esenciales y los accidentales de los seres: unos son caracteres sin los cuales el ser no podría ser lo que es; los otros son caracteres que simplemente le agregan al ser esta u otra particularidad y que lo diferencian decididamente de cualquier otro ser.

digitalia
www.digitalia.us

La naturaleza dicotómica de esta distinción se encuentra en todas las demás distinciones de que se vale Aristóteles para definir el ser. La distinción que sigue se refiere al «ser en potencia» y al «ser en acto»: la semilla del árbol es el árbol en potencia, igual que el niño Sócrates es el filósofo Sócrates en potencia y que, guardando todas las proporciones, el bloque de mármol es una estatua en potencia. El árbol, el filósofo Sócrates y la estatua son seres «en acto». De la potencia al acto se establece, de una parte, una reducción de la extensión, al mismo tiempo que una profundización de la comprensión del ser, una eliminación progresiva de sus innumerables eventualidades, faltando lo cual permanecería ambiguo e indeterminado; de otra parte, una afirmación continua de sus caracteres definitivos, es decir, de su finalidad, que se supone que existe en el ser desde el principio. Esta posibilidad que tiene el ser de contener y luego realizar, una vez desplegado y llegado a ser «ser en acto», su propio fin se llama *entelequia:* o sea, es su esencia misma la que determina su *quididad.*

Otra distinción deriva de la precedente, a saber, la distinción entre materia y forma. Aristóteles ve en la materia lo que se presta para llegar a ser un dato preciso, pero que no lo es todavía, sino sólo «en potencia»; en la forma, lo que resulte «en acto» de ese proceso de precisión. Para no citar otros ejemplos fuera de los clásicos, una estatua es una estatua en virtud de su forma, que determina si la materia de la que está hecha, mármol o bronce, llegará a ser estatua y no columna o caldero, respectivamente. En un plano superior, el cuerpo es la materia del ser humano; el alma es la forma. Privado de alma, el cuerpo humano es un ser «en potencia»; el alma, que es su *entelequia,* lo hace un ser «en acto». Materia y forma constituyen una función que fija su relación y aun su relatividad. Consciente de esta relatividad, Aristóteles trata de dejarla atrás buscando una «materia primera», un substrato del ser, que resistiría toda transformación, cambio o devenir y que sería la esencia misma de los seres. Las reminiscencias de un innegable platonismo son aquí evidentes.

De lo que precede se desprende el problema del movimiento. El movimiento es concebido como el cambio de un estado dado a un estado diferente, como el tránsito de la materia a la forma, tránsito que supone un deseo del «ser en acto» por parte del «ser en potencia». La forma, de la que la materia carece manifiestamente, deviene entonces causa de movimiento. En consecuencia, si todo movimiento tiene una causa, las causas son de muchas clases, a saber, una *causa material,* es decir, que califica a la

digitalia
www.digitalia.us

materia y que le es inherente; una *causa formal,* que consiste en el objeto mismo del deseo del «ser en potencia» y que es el «ser en acto», en el que termina el movimiento; una *causa eficiente,* que supone un agente que determina el movimiento y por cuya iniciativa este último es deducible; una *causa final,* en vista de la cual se provoca el movimiento. Si, por lo demás, todo movimiento tiene una causa, se concluye que dicha causa sólo puede ser móvil o inmóvil. En el primer caso, la serie de causas y efectos se remontaría indefinidamente. Sin embargo, puesto que «indefinidamente» no significa, por lo mismo, «infinitamente», esta eventualidad está lógicamente excluida. Se hace necesario concebir una detención en el curso de esta regresión; dicho de otra manera, un primer motor cuya actividad no tenga otra causa sino la propia, esto es, él mismo, y que permanece inmóvil, siendo la causa de todos los movimientos. Por consiguiente, este primer motor es necesariamente eterno; si no lo fuese, el movimiento que, en tanto movimiento, es indiscutiblemente eterno, dejaría de serlo de inmediato. Motor inmóvil, el primer motor es entonces trascendente, pero no distante en absoluto del mundo sometido al proceso de movimiento; está fuera de tiempo y de «lugar». Esencia eterna e inalterable, domina toda la realidad material, de la que sin embargo se diferencia. No existe nunca «en potencia» y puede concebirse por sí bajo otros nombres: es Dios. En los límites de esta teología ontológica, el Dios de Aristóteles es un ser vivo, inteligente, eterno y perfecto.

3. *La búsqueda de la salvación: la «catarsis».* En el plano humano, el alma plasma, con respecto al cuerpo del cual es la «forma», cualidades análogas a las de Dios con respecto al mundo. Principio del movimiento, el alma es también principio del cuerpo. Además de sus aspectos vegetativo (plantas), sensitivo, apetitivo (animales), etc., el alma presenta en el hombre un aspecto pensante. Sus funciones están subordinadas al intelecto, que no está siempre libre de sus lazos con la sensación. El alma, afirma Aristóteles, no piensa nunca sin la ayuda de imágenes.[3] Estas consideraciones están integradas en una teoría del intelecto según la cual éste es lo que diferencia al hombre de los otros seres vivientes. No puede ser, en consecuencia, inherente a la vida, pero puede hacerse valer como elemento

3 Cf. *De anima,* Γ7, 431a17: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.

digitalia
www.digitalia.us

suplementario. Entre todas las fuerzas del alma es el único que tiene un origen extrahumano: es el elemento inmortal. Sus funciones están concebidas de conformidad con el esquema potencia-acto, ya aplicado al ser. La parte pasiva del intelecto, especie de *tabula rasa* donde se inscriben los conceptos, nace y muere con el cuerpo. Su parte activa «actualiza los inteligibles» (J. Brun) e introduce la divinidad hasta en el ser humano.

El problema del libre arbitrio en Aristóteles sigue siendo todavía bastante debatido. En conjunto, no obstante, la ética aristotélica descansa sobre la idea de la existencia de un fin moral último, a falta del cual el fin de todo acto sería todavía un acto, y así sucesivamente. Hay aquí, por cierto, una inversión en la perspectiva del argumento del primer motor. Para Aristóteles, el bien supremo que, lejos de ser único, como para Platón, puede ser considerado bajo diversos aspectos, es la felicidad, que admite una diferenciación conforme a la naturaleza y a la actividad de cada uno. El placer es el cumplimiento de la actividad humana y, simultáneamente, un elemento que se le agrega. En esas condiciones, la virtud sería un hábito debido a una elección que condiciona la razón.

Maestro del análisis, Aristóteles asocia su estética a su lógica y hace estado de la relación antitética entre dialéctica y retórica, que se hace evidente si a la retórica se la separa de la argumentación teórica para servir de instrumento de persuasión. Lo que importa en este caso ya no es poner el acento en la verdad, sino en la verosimilitud. Factores de orden psicológico, moral o político son susceptibles de intervenir en la apreciación y en el éxito de esta disciplina, que es también una técnica. La idea de verosimilitud está desarrollada en la teoría de la imitación, de la cual lo esencial ha sido tomado de Platón. El arte es verosimilitud, en cuanto crea formas que, sin ser copias de la realidad, podrían formar parte de ella o ir aún más allá. Esta función del arte está sostenida por el recurso al ritmo y a la armonía, que son elementos concurrentes en la belleza artística al igual que en la belleza natural, y que se prestan a la utilización más variada, sobre todo en la tragedia, que Aristóteles considera como el arte más complicado, pero también, y de lejos, el más importante. A través de la tragedia, el mecanismo de la *catarsis*, de origen biológico, que Aristóteles toma igualmente de Platón, hace que esta estética se desenvuelva y convierta en una teoría literaria que tendrá su auge durante el medievo antes de ser renovada por los teóricos del clasicismo francés.

digitalia
www.digitalia.us

El sistema de Aristóteles, de alcance altamente científico, sería inseparable de su racionalismo fundamental. Temas con frecuencia dispersos están organizados en un todo bastante coherente al final. Su pensamiento, sólidamente construido, se ha impuesto durante mucho tiempo en el campo de la ciencia, pero sobre todo, al abrigo del tomismo y, hasta nuestros días, del neotomismo, en el campo del pensamiento filosófico, sin olvidar que siempre ha ejercido una influencia indiscutible en la crítica literaria.[4]

4 *Algunas ediciones:* ediciones completas de la Academia de Berlín, por I. Bekker, 1831 (con un *Index aristotelicus* por H. Bonitz, 2.ª ed., Graz, 1955), y de la Biblioteca Teubneriana, Leipzig. Los fragmentos de Aristóteles con comentarios han sido publicados bajo la dirección de P.-M. Schuhl, París, 1968. Algunas obras de Aristóteles han sido publicadas igualmente en la colección Oxford Classical Texts y en la Collection des textes philosophiques (París, Vrin), así como en la Collection des Universités de France (París, Les Belles Lettres). Las traducciones publicadas en estas dos últimas colecciones (*Organon, Métaphysique, De l'âme, Éthique à Nicomaque,* por J. Tricot, París, Vrin; *Physique,* por H. Charteron; *Rhétorique,* por M. Dufour; *Poétique,* por J. Hardy, Les Belles Lettres) reemplazarán gradualmente la traducción integral, pero agotada, de J. Barthélemy-Saint-Hilaire. [En español: *Obras,* Madrid, Aguilar, 1973. Traducciones más recientes y de contrastada calidad, en Gredos, como se relaciona a continuación indicando número de colección: *Poética,* Biblioteca Románica Hispánica. IV, Textos, 8, 1974; *Del alma,* Biblioteca Clásica Gredos, BCG, 14, 1978; *Tratados de lógica (Órganon),* vol. 1: *Categorías; Tópicos; Sobre las refutaciones sofísticas,* BCG, 51, 1982; *Constitución de los atenienses,* BCG, 70, 1984; *Ética nicomáquea; Ética eudemia,* BCG, 89, 1985; *Acerca de la generación y la corrupción; Tratados breves de historia natural,* BCG, 107, 1987; *Tratados de lógica (Órganon),* vol. 2: *Sobre la interpretación; Analíticos primeros; Analíticos segundos,* BCG, 115, 1988; *Política,* BCG, 116, 1988; *Retórica,* BCG, 142, 1990; *Investigación sobre los animales,* BCG, 171, 1992; *Metafísica,* BCG, 200, 1994; *Reproducción de los animales,* BCG, 201, 1994; *Física,* BCG, 203, 1995; *Acerca del cielo; Meteorológicas,* BCG, 229, 1996; *Sobre las líneas indivisibles; Mecánica,* BCG, 277, 2000; *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales,* BCG, 283, 2000; *Problemas,* BCG, 320, 2004.]

Algunos estudios especializados: P. Aubenque (1962), R. A. Gauthier (1958*a*) y (1958*b*) y D. De Mont-Mollin (1951).

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

17. EL *BANQUETE* DE ARISTÓTELES: ORIENTACIÓN Y COMPOSICIÓN

Se ha convenido en designar con la expresión «el Aristóteles perdido» a un conjunto de obras escritas por Aristóteles en su juventud y de las que carecemos en la actualidad. A imagen del pensamiento de Platón, el del Estagirita se desarrolló a medida que se explicitaba en sus escritos. La crítica actual ha llegado a descubrir, aun en las obras más auténticas del filósofo, en *La Política,* por ejemplo, paronomasias en partes enteras, imputadas a una tradición defectuosa de los textos. Esto explica cuánto queda todavía por hacer para reconstruir el conjunto del corpus aristotélico y cuánto más debe someterse a una revisión la idea que se tiene de él. Nuestra imagen general de Aristóteles no se verá de ningún modo seriamente alterada por esto, pero nuestro conocimiento de numerosos aspectos particulares del aristotelismo será completado, profundizado, y permitirá, en un buen número de temas, un mejor conocimiento del proceso de su evolución y hasta de su sentido y de sus alcances. Hay como una confusión de tramas que atraviesan la obra entera de muchos filósofos,[1] y en muchos escritos tardíos de maestros, antiguos y modernos, se descubren ideas y nociones filosóficas que les han preocupado desde cuando eran jóvenes. De ahí la importancia de las obras del Aristóteles joven para medir la importancia de los logros de su madurez.

1 Cf. E. Moutsopoulos (1966*b*), especialmente p. 385, donde se sostiene que la historia de la filosofía no es ni la historia de los filósofos ni la de sus sistemas concebidos, sino la de las ideas que contienen.

digitalia
www.digitalia.us

¿Esas obras tempranas se han perdido? ¿Quién podría negarlo? No obstante, es evidente que, al igual que el paleontólogo perspicaz reconstruye el conjunto de un animal sirviéndose de los fósiles olvidados en las rocas por organismos desaparecidos desde hace mucho tiempo, el historiador de la filosofía se esfuerza por reconstruir nociones filosóficas del pasado. Aun cuando fuese de manera limitada, puesto que, a diferencia de los organismos, que obedecen en general a principios biológicos comunes, las obras filosóficas, como todas las obras del espíritu, son siempre únicas e irrepetibles. Queda entonces fuera de duda que la reconstrucción de las obras de juventud de Aristóteles debe aportar nuevas luces a la comprensión del conjunto de su filosofía y ayudar a establecer correctamente el recorrido de su pensamiento. Ésta es la razón por la cual los «restos» que poseemos del diálogo aristotélico mencionado en las listas antiguas de las obras del filósofo con el título de *Banquete (Symposion)*[2] pueden ponernos en el camino de su orientación y de su composición. Hace cuarenta años, esos «restos» fueron objeto de algunas investigaciones hechas por el autor del presente libro.[3] Desde entonces, las opiniones que emití a la sazón se han visto reforzadas en un plano que calificaría de rigurosamente técnico. En lo que sigue me esforzaré por sacar algunas conclusiones más generales, a partir de consideraciones adelantadas anteriormente.

1. La orientación del *Banquete* es indicativa de la del discípulo de Platón frente a su Maestro. Se sabe que Platón, de joven, estuvo subyugado por la personalidad de Sócrates hasta el punto de interrumpir, debido a éste, una carrera ya empezada, brillante por añadidura: la de la poeta y músico.[4] Escaso es el número de quienes han sostenido que los diálogos de juventud de Platón, comúnmente calificados, por otra parte, de «socráticos», no son cercanos al estilo y a la «dimensión» de la enseñanza y de la actividad filosóficas de Sócrates.[5] Platón, como maestro, tuvo menos suerte que Sócrates con su discípulo genial, quien no se privó de acumular observaciones críticas, relativamente fundadas, es verdad, con respecto a su maestro. ¿En qué medida quería, o incluso podía, Aristóteles levantarse abiertamente tan pronto contra el pensador ya venerado que había llega-

2 Cf., entre otros, P. Moraux (1951), p. 33.
3 Cf. E. Moutsopoulos (1959*b*).
4 Cf. E. Moutsopoulos (1963*a*).
5 Cf. V. Goldschmidt (1947), pp. 15 y ss.

digitalia
www.digitalia.us

do a ser Platón a la edad en la que el alumno reticente redactaba sus primeros ensayos? Werner Jaeger ha sido quien mejor ha sacado partido de la cábala que ha divido tanto a los espíritus desde la Antigüedad, y que se remonta, sin duda, a la época de la disensión postrera de Aristóteles frente a Platón, pero sobre todo a las disensiones entre sus discípulos. Su opinión sobre el amplio problema de las relaciones entre los dos filósofos, formulada con motivo de sus investigaciones sobre el *Banquete* aristotélico, se apoya en la idea de moderación, invocada con tanta frecuencia por Aristóteles, y que tiene, se sabe muy bien, un puesto fundamental en la arquitectónica del aristotelismo mismo. Esa opinión, moderada también, se desarrolla en etapas sucesivas.

Primera etapa. Por razones que no es necesario recordar aquí, Jaeger asocia el *Banquete* a otros dos diálogos posteriores de Aristóteles, el *Eudemo* y el *Gryllos,*[6] asociación que se funda no sólo en el hecho de que las fechas respectivas de su redacción se siguen de cerca, sino también en la idea impresionante de que existirían concordancias y homologías casi armónicas entre esas obras de Aristóteles y las correspondientes de Platón. Traduzco a Jaeger: «Existe particularmente una relación sensible, e incluso puede ser demostrada a menudo, entre ciertos diálogos aristotélicos y platónicos. De este modo, el *Eudemo*[7] se vincula al *Fedón,* el *Gryllos* al *Gorgias,* los libros de *La Justicia* a *La República. El Sofista* y *El Político,* al igual que el *Symposium* y el *Menexeno,* tienen evidentemente una relación con los diálogos homónimos de Platón».[8] Partiendo, por consiguiente, de datos más o menos establecidos ya, relativos a las homologías del primer grupo de diálogos aristotélicos con los diálogos de Platón, Jaeger adelanta un paso para establecer homologías no consideradas todavía entre el segundo grupo de diálogos aristotélicos y otros diálogos platónicos, fundándose únicamente en la identidad de sus títulos respectivos. Si la constitución de los «pares» del primer grupo se justifica por semejanzas internas, la de los «pares» del segundo grupo se basa en un criterio externo, por demás sugestivo sin duda alguna. En consecuencia, dos argumentos secun-

6 Cf. W. Jaeger (1923), p.31.

7 El nombre de Eudemo delimita tres veces la vida y la obra de Aristóteles, quien lo asignó sucesivamente a su diálogo de juventud, a su propio hijo y a una parte importante de sus escritos sobre moral; cf. Howard Hair (1982) y E. Moutsopoulos (1991*a*), pp. 142-143.

8 Cf. W. Jaeger (1923).

digitalia
www.digitalia.us

darios se abren ya camino en el interior mismo de la primera etapa del despliegue de la opinión de Jaeger. El conjunto de esa opinión, en el curso de su primera etapa, recurre al principio de analogía, aunque el criterio elegido sea cada vez de orden diferente.

Segunda etapa. Jaeger ataca de frente el delicado problema de la actitud crítica de Aristóteles respecto a Platón. Su posición es aquí todavía prudente cuando le es preciso definir la intención, crítica o no, de Aristóteles. El erudito experimentado que es Jaeger procede, sin embargo, recurriendo a dos nuevos argumentos secundarios. Antes de plantear la pregunta de si en esos diálogos Aristóteles atacaba o no a su maestro, piensa que hay lugar a preguntarse primero por qué razón Aristóteles habría osado ese desdoblamiento repetido. Sigue la continuación del texto de Jaeger, siempre en mi traducción: «¿Pero cuál era, desde el punto de vista filosófico, la actitud de Aristóteles frente a esas obras de Platón? Sería curioso que la influencia del modelo se haya manifestado sólo en el sujeto, en las particularidades del estilo y del contenido, mientras que para el resto [por «resto» Jaeger interpreta aquí, por modestia, lo que en el caso presente es verdaderamente esencial, a saber, la orientación rigurosamente filosófica de la problemática planteada y examinada por Aristóteles en cada uno de esos diálogos] se habría adoptado una actitud de rechazo contra Platón, como en casos ulteriores».[9] Se ve mal, por cierto, *por qué* Aristóteles habría decidido escribir diálogos «a lo Platón» si no se hubiese tratado de otra cosa que de simples ejercicios, eventualmente sugeridos por el propio Platón. Por lo tanto, el discípulo, en ese caso, se habría sentido si no obligado, por lo menos incitado (aunque hubiese sido únicamente con la mejor buena fe) a elaborar un trabajo que fuese tan poco diferente del modelo propuesto.

Tercera etapa. Después de este argumento secundario y preliminar, Jaeger afronta directamente el problema mayor relativo a la gran parte de las obras perdidas de Aristóteles: «¿El *Symposion,* el *Menexeno, El Sofista, El Político,* han sido realmente redactados con el fin de superar a los diálogos de Platón que tienen el mismo título y de oponerles un modelo de la manera en que las cuestiones en ellos formuladas debían ser tratadas? ¿El discípulo seguía de cerca al maestro, con una perseverancia pedante, obs-

9 Cf. ibídem.

digitalia
www.digitalia.us

tinada, para deshilarle de manera crítica uno a uno sus trabajos? Antes de atribuirle una aberración tal de gusto y de tacto, se debería considerar seriamente la otra posibilidad, es decir, que, aun desde el punto de vista filosófico, Aristóteles seguía a Platón en sus propias obras, sin diferenciarse de ellas».[10] Esta última etapa de la opinión de Jaeger está dividida, a su vez, en dos argumentos secundarios. En primer lugar, ¿Aristóteles, de joven, habría sido tan insensato, ambicioso y presuntuoso como para pretender superar a un maestro respetado por todos intentando imponer sus soluciones a los problemas filosóficos? Cualquier eventual desacuerdo podía haber sido resuelto en una discusión sin que Platón hubiese sufrido ofensa alguna. Además, la suposición de una conducta pedante u obstinada por parte de Aristóteles, prueba de un espíritu limitado, es indigna del Estagirita, que no podía limitarse a yuxtaposiciones sucesivas con el objeto de manifestar su rencor. Es verdad que Aristóteles criticará más tarde la teoría de las ideas, pero Platón mismo ¿no mudó de parecer respecto a esa teoría después de la «crisis» que se presume habría sufrido como resultado de la crítica aristotélica?[11] Es cierto que la teoría de las ideas forma lo esencial de la concepción que tradicionalmente se tiene del platonismo; pero no constituye en el fondo sino un largo paréntesis genial, que no admite dudas, en el proceso de desarrollo de la filosofía platónica, que se reconcilia pronto con la tradición ontológica parmenídea, a la que completa[12] por medio del diálogo *Parménides* y los otros diálogos denominados «metafísicos», con *El Sofista* y el *Filebo* a la cabeza. Es en estos diálogos, que anuncian la teoría de los mixtos,[13] donde se situará el Platón auténtico.

Jaeger llega a partir de esto a una conclusión cuidadosamente preparada. Todo su razonamiento descansa en un argumento implícito, que es, a decir verdad, un *argumentum ad verecundiam,* pero al que corroboran muchos datos positivos, como la inteligencia superior del joven Aristóteles, su actitud generalmente prudente y reservada, en fin, su «gusto» y su «tacto», sobre los cuales Jaeger se expresó antes de concluir que los diálogos aristotélicos en cuestión no eran otra cosa que ejercicios basados en modelos ya exis-

10 Ibídem.
11 Cf. «Y a-t-il une crise dans la pensée platonicienne?», en P.-M. Schuhl (1945), pp. 117 y ss.
12 Cf. E. Moutsopoulos (1981*a*) y (1991*c*).
13 Cf. N.-I. Boussoulas (1952).

digitalia
www.digitalia.us

tentes, y ello de manera a la vez conforme y divergente respecto a dichos modelos. Si esta conclusión se mantiene, puede servir de premisa mayor a un silogismo hipotético-deductivo formulado así: «Todos los diálogos del joven Aristóteles tienen títulos idénticos o casi idénticos a los de Platón, en los que se inspiran del todo, adaptándose respectivamente a ellos. El *Banquete* de Aristóteles, en consecuencia, forma parte de ese grupo de obras aristotélicas precoces. Por lo tanto, el *Banquete* de Aristóteles era más o menos semejante al *Banquete* de Platón». Esta nueva conclusión podría quedar un poco matizada si se atribuye al calificativo «semejante» el sentido de «semejante en sus grandes lineamientos». Nos vemos así de regreso a nuestro propósito de origen, para abandonar definitivamente el campo de las generalidades en el que nos hemos detenido, no por ello sin obtener provecho.

2. La composición del *Banquete* aristotélico engendra una problemática tributaria de la de su orientación. Una de las cuestiones particulares se referiría a la forma de ese *Banquete:* ¿se trataba de un diálogo o no? En su comparación de los *Banquetes* platónico y aristotélico, Bernays dejaba planear una duda, sosteniendo la eventualidad de una forma dialogada para el segundo. En su traducción francesa dice: «El *Banquete* aristotélico está vinculado a la obra platónica por Plutarco en la introducción a sus diálogos cuyo tema son los festines, debido a que ambos tienen el mismo nombre. Un fragmento importante transmitido por Ateneo[14] habla de la costumbre de llevar coronas puestas en el momento de los sacrificios y de quitárselas en caso de duelo, con el acompañamiento de un tono popular significativo».[15] La razón invocada por Bernays no es con certeza y bajo ningún concepto convincente en cuanto tal. El argumento, sin embargo, pone de relieve tres elementos: *a*) la mención del *Banquete* de Aristóteles por Plutarco (y, por extensión, por Ateneo); *b*) la mención hecha por Aristóteles de una costumbre popular; *c*) la calificación de «popular significativo» del carácter de por lo menos una parte del contenido de esta obra de Aristóteles.

Una serie de observaciones se imponen aquí. Debe advertise ante todo que el título de la obra debía de ser doble: *Banquete* o *De la embriaguez.* Es el criterio de P. Moraux,[16] reforzado por el de P. Boyancé,[17] y de E. Bi-

14 Cf. Ateneo, *Dipnosofistas,* 15, p. 674f.
15 J. Bernays (1863); cf. ibídem, p. 2, respecto a la lista de Andrónico de Rodas.
16 Cf. P. Moraux (1951), p. 33; cf. el n.º 10 de la lista de Diógenes Laercio.
17 Cf. P. Boyancé (1937), pp. 233 y ss.

digitalia
www.digitalia.us

gnone.[18] Ateneo, por su parte, cita sólo el título *De la embriaguez.*[19] P. Moraux señala que «cuando un diálogo tiene dos títulos, ocurre que los índices sólo citan uno; tal es el caso, entre otros, del *Περὶ ψυχῆς,*[20] que no ha sido citado con su segundo nombre, *Eudemo*».[21] P. Moraux observa todavía que el *Banquete* de Aristóteles «estaba lleno de analogías con la obra homónima de Platón».[22] W. Jaeger, por su parte, atribuye al alcance y al contenido de las obras de juventud de Aristóteles puntos de vista completamente platónicos.[23] Lo cierto es que el «subtítulo» del *Banquete* de Aristóteles, *De la embriaguez,* no corresponde al «subtítulo» del *Banquete* de Platón, *Del amor.* Sin embargo, lo que nos ha sido referido de la primera obra y lo que podemos leer en la segunda no es incompatible. Sin entrar en los detalles que he tenido ocasión de discutir en otros lugares,[24] será suficiente subrayar que los fragmentos que poseemos del *Banquete* de Aristóteles hacen referencia a Homero[25] y a la hermenéutica de los versos homéricos para diversos usos, lo cual nos acerca a los elementos puestos en relieve por Bernays.[26] P. Moraux es de la opinión de que «según los fragmentos se advierte que los invitados discutían temas de interpretación homérica, igual que se acostumbraba a hacer en la escuela. Toda esta obra estaba impregnada de un profundo carácter religioso; las costumbres de los banquetes estaban explicadas en ellas por la necesidad de ejecutar actos agradables a los dioses».[27] Recordemos, para terminar, la hipótesis del carácter religioso del diálogo aristotélico.[28]

En conclusión, digamos que el *Banquete* de Aristóteles, del que nos quedan sólo citas, fue con toda probabilidad una obra auténtica del Esta-

---

18 Cf. E. Bignone (1936), t. 2, p. 540, n. 1.
19 Cf. Ateneo, 178e-f; cf. fr. 175 Rose 2.ª ed., fr. 100 Rose 3.ª ed.; fr. 1 y 2 Ross.
20 Cf. el n.º 13 de la lista de Diógenes Laercio.
21 Cf. P. Moraux (1951), p. 33, n. 1.
22 Cf. ibídem.
23 Cf. W. Jaeger (1923), p. 31.
24 Cf. E. Moutsopoulos (1959*b*), especialmente pp. 139-140 y 144-146.
25 Cf. Plutarco (*non posse viv. sec., Ep.,* 13; fr. 99 Rose; falta en la ed. de Ross); Plutarco, *Mor.* (*Quæst. Conviv.,* I), 612 d-e; Ateneo, *Dipnos.,* 178, e-f; 186e y ss.; cf. Macrobio, *Saturnales,* l. VII, cap. III, § 23.
26 Cf. supra y n. 15.
27 Cf. P. Moraux (1951), p. 33, n. 1; cf. ibídem: «En el *Banquete* del que es autor, Epicuro se opondrá en más de un tema a las ideas de Aristóteles».
28 Cf., entre otros, Jeanne Croissant (1932), cap. 2.

digitalia
www.digitalia.us

girita. Sobre este punto, Hans von Arnim, quien no excluye que esta obra se deba a los antiguos peripatéticos,[29] hace el papel del caballero solitario. Se reconocerá que no fue escrito *contra* Platón, sino más bien para hacer libremente una especie de apéndice del *Banquete* platónico y, con toda seguridad, sin la menor animosidad. Muy probablemente trataba de la embriaguez y se extendía, aprovechando la ocasión, a cuestiones de hermenéutica homérica. Contendría entonces digresiones relativas a los usos difundidos de la buena conducta social y hasta religiosa.[30] Bajo ese aspecto, podría haber sido aburrido más que escandaloso, a juzgar por la crítica de Plutarco, quien lo coloca, con tal motivo, al lado de otros *Banquetes* contemporáneos.[31] Bajo ese aspecto todavía, su dimensión filosófica no parece haber igualado a la del *Banquete* de Platón, y no cabría sorprenderse de que no haya dejado sino unas pocas huellas. Debía, sin embargo, de contener, por ejemplo, una parte de la enseñanza acerca de Homero dada por el Estagirita a su alumno Alejandro. En cuanto a las ideas puramente filosóficas que estaban expuestas en germen en él, se piensa sobre todo en el desarrollo de la sociabilidad humana y de las conveniencias, contenido de *La Política,* al cual debían asemejarse y que prefiguraban.

29 Cf. H. von Arnim (1888), pp. 21 y ss.

30 Cf. B. Dumoulin (1988), donde se objeta un cierto número de problemas referentes a las obras de juventud del filósofo.

31 Cf. supra y n. 25.

digitalia
www.digitalia.us

18. LA ACTITUD DE ARISTÓTELES FRENTE AL ESPACIO CÓSMICO

Si en nuestros días la actividad humana ya no se limita al globo terrestre, sino que se extiende a todo el cosmos, ello presupone la existencia de una especie de continuidad en el interior de un espacio que permite al hombre desplazarse, bajo ciertas condiciones, hacia otros lugares del universo desde su propio planeta. Excluida la eventual circunstancia de presumir que una concepción semejante haya sido sostenida por Aristóteles, la doctrina aristotélica del conocimiento científico del mundo ofrece cierta similitud con las ideas contemporáneas relativas a la utilización ventajosa del universo para el bien del hombre. La idea que el Estagirita tiene del universo se ha impuesto de varias maneras en el curso de la elaboración de los modelos modernos del mundo. Trataremos de poner en evidencia, a continuación, un buen número de las propiedades que Aristóteles atribuye al espacio cósmico.

1. *La eternidad del mundo.* Contrariamente a la teoría platónica, expuesta en el *Timeo* según la cual el mundo habría sido creado, y, a la que hace alusión[1] cuando se refiere al tiempo en que el mundo todavía no se había afirmado,[2] Aristóteles piensa que el mundo ha existido siempre y que no ha estado sometido nunca a un devenir,[3] independientemente de

1 Cf. Platón, *Timeo,* 29d y ss.
2 *Del cielo,* Γ2, 300b18.
3 Cf. *Fr. Arist.,* 17, 1477a10.

digitalia
www.digitalia.us

lo que suceda en él.[4] El mundo sería una divinidad en sí:[5] concepción fundada en la noción de inmutabilidad y, por consiguiente, de eternidad del orden del mundo.[6]

2. *La pluralidad de mundos.* Según Aristóteles, la unicidad de la realidad no excluye la pluralidad de mundos: existirían muchos mundos, de los cuales solamente uno nos es conocido. También Platón había previsto esta eventualidad, pero la rechazó en cuanto pensaba que el demiurgo había creado sólo un mundo único, el más perfecto de los mundos.[7] Leibniz mencionó ese problema con posterioridad,[8] mientras que Fontenelle[9] optó por el punto de vista aristotélico. Hoy en día se admite la noción de pluralidad de mundos reconociendo que el arte nos autoriza a contemplar otros mundos que sólo podemos conocer desde un punto de vista estético.[10] Aristóteles sostiene que el mundo único, sometido a nuestra experiencia, se compone de varios mundos particulares,[11] teoría aplicable no solamente a la realidad cósmica, sino también al ordenamiento humano, especialmente a la condición política del hombre.[12] Aristóteles, sin contradecirse, admite la pluralidad de mundos en tanto infinidad indiscutible.[13]

3. *No obstante, los mundos evolucionan.* La contradicción fundamental puede formularse como sigue: cuando Aristóteles constata que el mundo

---

4 Cf. el conjunto del texto aristotélico *De generatione et corruptione;* cf. C. G. Narchos (1991).

5 Cf. *Fr. arist.,* 21, 1477b22: «mundum ipsum deum dicit esse Aristoteles». Cf. infra y notas 19 y 20.

6 Cf. *Del cielo,* B14, 296a33: ἡ τοῦ κόσμου τάξις ἀΐδιός ἐστιν.

7 Cf. Platón, *Timeo,* 33b: πάντων τελεώτατον συνεστήτατο; cf. ibídem, 30d: [...] καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελείῳ.

8 Cf. G. W. Leibniz, *Essais de théodicée,* 416 (ed. fr. de J. Jalabert, París, Aubier-Montaigne, 1962).

9 Cf. Bernard Le Bovier de Fontenelle, «Entretiens sur la pluralité des mondes», en *Œuvres complètes* (1758, 11 vols.; 1790, 8 vols.; 1825, 5 vols.). El problema de la pluralidad de los mundos ha sido planteado de manera diferente por Epicuro, *Epístola a Heródoto,* 73-74 (Usener, 1966, pp. 25,11-26, 6); cf. Dióg. Laercio, X, 45; cf. Jean Brun (1956), pp. 51-52: «les atomes, étant un nombre infini, ne peuvent pas être épuisés par la création d'un monde, ni par la création de plusieurs, il est donc nécessaire qu'il existe une infinité de mondes semblables au nôtre ou différents de lui».

10 Cf. E. Moutsopoulos (1963*b*).

11 *Del cielo,* A6, 271a27-28: ὁ περὶ ἡμᾶς κόσμος, κόσμοι πλείους.

12 Cf. *Polít.,* B10, 1272a6; 10; 12; 28; 34; 41; b4: κόσμοι (sobre el magistrado supremo cretense).

13 Cf. *Fís.,* Γ4, 203b26: κόσμοι ἄπειροι. Cf. A. Aravantinou (1993).

digitalia
www.digitalia.us

es eterno,[14] considera como posible, al tratarse *de* mundos cuya realidad es compuesta, que algunos de ellos están todavía en estado de llegar a ser, mientras que otros están por morir. Esta contradicción aparente es tan flagrante, sin lugar a dudas, que se hace necesario corregirla. El mismo Aristóteles nos sugiere una solución: la noción de mundo puede aplicarse a la realidad, indiscutiblemente única y eterna pero constituida por numerosas partes que, a su vez, admiten una especie de evolución.[15]

4. *La estructura del universo.* El universo está formado de muchas partes[16] cuya naturaleza es divina, más divina todavía que la naturaleza humana.[17] Se puede considerar que el universo es compuesto o, más precisamente, que es «dual» en la medida en que Aristóteles propone una distinción entre el mundo y el cielo,[18] distinción que parece singular si no significa oposición entre lo que es observable y lo que no lo es. Bajo una óptica semejante debía de comprenderse la aserción de Aristóteles en *La Política,* conforme a la cual la divinidad, identificada con el conjunto del universo,[19] no actúa exteriormente[20] y, en consecuencia, no puede ser observada. Sólo el firmamento es observable directamente. Finalmente, el universo es considerado un macrocosmos cuya realidad homóloga reside en el microcosmos de la vida en que se refleja.[21]

5. *La forma del mundo.* Ya para Platón, el mundo era esférico.[22] Aristóteles adopta la misma concepción y ve el mundo bajo la forma de una esfera.[23] No obstante, esta calificación no le satisface completamente, puesto que procede a elaborar una descripción más detallada y habla de un

---

14 Cf. supra y 3-6.

15 Cf. *Fís.,* Θ1, 250b18: τοὺς μὲν γίγνεσθαι τοὺς δὲ φθείρεσθαι τῶν κόσμων.

16 Cf. *Del cielo,* Γ2, 301a19: ἐκ διακεκριμένων συνέστηκεν ὁ κόσμος.

17 Cf. *Ét. a Nicóm.,* Z7, 1141b1: θειότερα ἀνθρώπου ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.

18 Cf. *Del cielo,* A10, 280a21: ἡ τοῦ ὅλου σύστασίς ἐστι κόσμος καὶ οὐρανός; cf. *Del mundo,* 2, 391b22: τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου.

19 Cf. supra y n. 5.

20 Cf. *Polít.,* H3, 1325b29: ὁ θεὸς καὶ πᾶς ὁ κόσμος οὐκ ἔχει ἐξωτερικὰς πράξεις.

21 Cf. *Fís.,* Θ2, 252b26: μέγας κόσμος (opuesto al μικρός κοσμος que es el animal). Cf. infra y n. 32.

22 Cf. *Timeo,* 33b: ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ, entendiéndose de ahí que cada parte de su superficie es equidistante de su centro.

23 Cf. *Del cielo,* B4, 287b25: σφαιροειδές; *Del mundo,* 2, 391b22: τοῦ σύμπαντος σφαιροειδους ὄντος.

digitalia
www.digitalia.us

mundo más bien curvilíneo, como cortado en forma circular,[24] lo que permite la rotación alrededor de un eje.[25] La forma del mundo se encuentra ligada no sólo a su estructura, sino también a su funcionamiento, en cuanto ese funcionamiento coincide con su movimiento de rotación. A través del funcionamiento del mundo se descubre un conocimiento mejor y más profundizado de su estructura. Si esta estructura comprende dos partes, una observable y la otra no observable, como se acaba de señalar,[26] dicha estructura está íntimamente unida a la configuración del mundo descrita anteriormente.

6. *El funcionamiento de las partes del mundo.* Los dos puntos por donde pasa el eje del mundo muestran sus partes superior e inferior, respectivamente, dejando de lado sus partes laterales.[27] El mundo se mueve de modo diferente siguiendo a sus partes. El modelo de la estructura del universo supone que el mundo rodea y contiene a la tierra.[28] Sin embargo, pese a estar situada en el centro del mundo, la tierra ocupa un lugar más bien cercano a la parte inferior; esta parte está situada, más precisamente, *entre* el centro y la parte baja del mundo.[29] La interpretación dada elimina cualquier contradicción entre las dos consideraciones precedentes: la tierra puede estar situada en el puesto más próximo al centro del mundo, comparada con su parte infernal. Y esto explica la rotación de la bóveda celeste,[30] parte superior del mundo que contiene a los cuerpos celestes, a las estrellas.[31] La misma imagen surge de la correspondencia, y de la oposición, entre el macrocosmos y el microcosmos ya considerados.[32]

7. *El hombre y el espacio cósmico.* En estas condiciones, el hombre, según Aristóteles, puede proceder a la búsqueda del mundo examinando

---

24 Cf. *Del cielo,* B4, 287b25: κατ᾽ ἀκρίβειαν ἔντορνος.

25 Cf. *Del mundo,* 2, 391b22: δύο ἀκίνητα ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ σημεῖα καταντικρὺ ἀλλήλων, καθάπερ τῆς ἐν τόρνῳ κυκλοφορουμένης σφαίρας στερεά μένοντα καὶ συνέχοντα τὴν σφαῖραν.

26 Cf. supra y n. 18-21.

27 Cf. *Del cielo,* B2, 285b12: τὰ πλάγια, τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω τοῦ κόσμου.

28 Cf. *Meteor.,* A2, 339a20: ὁ περὶ τὴν γῆν κόσμος, ὁ περιέχων κόσμος τὴν γῆν; cf. ibídem, A2, 335a23; 3, 339b4; 340b10; 7, 344a9; 8, 346b11.

29 Cf. ibídem, A3, 340b12: τὸ προσεχὲς ἀεὶ τοῦ κάτω κόσμου.

30 Cf. ibídem, A3, 339b18: ὁ περὶ τὰς ἄνω φοράς.

31 Cf. *Metaf.,* K6, 1063a15: τὰ κατὰ τὸν κόσμον.

32 Cf. supra y n. 21.

digitalia
www.digitalia.us

lo que es observable en éste y deduciendo de él, aunque fuesen sólo algunas, las consideraciones sobre lo que no es directamente observable. La relación del hombre con el mundo, universo y espacio cósmico a la vez, parece ser, pues, sólo teórica a primera vista. Según esto, en ninguna parte de la obra de Aristóteles se encuentra el menor indicio de que una aproximación teórica pueda tener consecuencias prácticas, de que el hombre no deba continuar con la investigación del mundo a partir de una mejor posición o, incluso, de que su interferencia en el espacio cósmico equivaldría a una interferencia en las actividades divinas y, por lo tanto, a una *hybris.*

Al final de nuestro análisis se advierte que la concepción aristotélica del espacio cósmico es excepcionalmente abierta. Pese a que sigue, en numerosos campos, teorías del mundo que han precedido a la suya, como la de Platón, Aristóteles les opone una concepción nueva, según la cual el mundo no ha estado sujeto nunca a algún proceso de creación y la unidad de la realidad, por consiguiente, no se puede contradecir. Por otra parte, el mundo conocido presenta una estructura, una forma y una función que se encuentran en estrecha relación. En fin, la actitud del hombre frente al universo contiene no solamente admiración (a imagen de la actitud de los primeros filósofos),[33] sino también penetración en sus secretos con el fin (¿impío?) de dominarlo.[34] El hombre adquiere así no sólo un conocimiento completo del espacio cósmico, sino también la habilidad para intervenir por cuenta propia a condición de disponer de los medios apropiados.[35]

33 Cf. *Metaf.,* A2, 982b12: διὰ τὸ θαυμάζειν.
34 Cf. ibídem, A1, 980b25.
35 Cf. ibídem, A1, 981a4; cf. Plat., *Gorg.,* 448c; 462b-c.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

19. LA IDEA DE «MEDIEDAD» ONTOLÓGICA

En términos aristotélicos, la «mediedad» se define como una entidad intermediaria. Confirma una realidad que la une a entidades extremas cuya continuidad asegura suprimiendo su oposición y llenando el hiato de origen que las separa a causa de su propia naturaleza. No cede en nada su independencia ontológica para someterse a los términos extremos que aproxima; permanece, por el contrario, completamente aparte y diferente, favoreciendo, por tanto, tal aproximación.

La «mediedad» no es una creación sin equivalente real; existe, en realidad, de manera orgánica en el interior del universo de los seres y de los no-seres. Más aún, goza de una posición ontológica privilegiada, dado que, efectivamente, mantiene en cierta forma asidos extremos u opuestos, a los que reúne sin identificarse, por lo mismo, con ellos. Aristóteles señala con justo título que el presente es una especie de «mediedad» por el hecho de que posee un principio y un final,[1] mientras que el pasado sólo posee un final y el futuro sólo un principio. Agrega que la «mediedad» de la sequedad y de la humedad es la carne;[2] en fin, que la virtud moral existe sólo porque aventaja a las pasiones.[3] La «mediedad» sería entonces una interpolación única en un sistema de elementos extremos[4] que parecen

---

1 Cf. Arist., *Fís.,* Θ1, 251b20· τὸ νῦν ἐστὶ μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχον ἅμα.

2 Cf. *De gener. y corrup.,* B7, 334b29: τὸ ξηρὸν κὰι τὸ ὑγροὶ κατὰ μεσότητα ποιοῦσι σάρκα.

3 Cf. *Ét. a Nicóm.,* B5, 1106b27: ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ μεσότης τις ἐν τοῖς πάθεσι.

4 Cf. ibídem, B8, 1108b11-1109a20; *Gr. mor.,* 9; *Categ.,* 11, 14a3. Cf. sin embargo *Ét. a Nicóm.,* B6, 1107a6 y ss.: ἡ μεσότης ἀκρότης πως.

digitalia
www.digitalia.us

oponerse o excluirse mutuamente en cuanto son la negación uno del otro. No sufre ni de privación ni de exceso:[5] es un justo medio libremente instaurado e independiente de las partes a las que asegura desplazar. Si tiene una participación, es únicamente gracias a su posición intermediaria, permaneciendo, por lo demás, totalmente distinta, como le corresponde por su estatuto de «virtud».

Aristóteles simplifica en el plano ontológico el problema de la «mediedad» al suponer una sola interpolación posible entre dos extremos opuestos. Antes que él, Platón, sin embargo, había considerado el problema de modo más complejo, en la medida en que en su teoría de los mixtos preconizaba no una sola, sino por lo menos dos «mediedades» o grados de interpolación. Después de haber maniobrado durante mucho tiempo con la teoría de las ideas, se adhirió, por una especie de cambio repentino, a las tesis típicamente presocráticas, logrando restablecer la continuidad en el seno de la historia del pensamiento griego. La pretendida «crítica» que Aristóteles le hizo habría provocado esa crisis interna que lo condujo a una renovación de su problemática del ser, renovación que se sitúa en la prolongación de la ontología de Parménides. Para Parménides, ser y no-ser son incompatibles e irreducibles.[6] Según Kirk, todo el pensamiento posterior a Parménides, hasta los sofistas y Sócrates, no ha sido otra cosa que una serie de intentos de interpretación de esta afirmación. Platón redujo la oposición parmenídea entre ser y no-ser recurriendo a la idea de la doble interpolación de la serie así esbozada y considerando dos mixtos diferentes entre sí en cuanto a su grado de participación en los términos extremos de la serie, a saber, el mixto del no-ser del ser y el mixto del ser del no-ser.[7]

Esta doble interpolación pone en juego, en consecuencia, «mediedades» que no podría evitarse asociar a «mediedades» válidas para los matemáticos de la Antigüedad: una «mediedad» aritmética y una «mediedad» armónica, a las cuales Aristóteles hace referencia:[8] una, definida por la progresión 2:3:4; la otra, por la progresión 3:4:6.[9] Platón combina en el

---

5 Cf. *Ét. a Nicóm.,* B6, 1107a26: μεσότης οὐκ ἔστιν ὑπερβολὴ ἢ ἔλλειψις.
6 Cf. Parménides, 7B (D.-K. 16): ὄυποτε δαμῆ... ἓναι μὴ ἐόντα.
7 Cf. E. Moutsopoulos (1982*a*). Cf. *Sofista,* 264e.
8 Cf. Arist., fr. 43, 1483a6: μεσότης, ἀριθμητική, ἁρμονική.
9 Ni Platón (*Timeo,* 36a; 37b-c) ni Aristóteles (cf. supra, la nota precedente) mencionan una tercera «mediedad» geométrica.

digitalia
www.digitalia.us

Timeo esos elementos con los elementos opuestos fundamentales, corriendo el riesgo de sugerir la imagen musical de una octava, por ejemplo, dividida una primera vez en una quinta y una cuarta y después en una cuarta y una quinta.[10] La interpolación en cuestión tendría dos semblantes, para llegar a ser más completa en cierta manera.

Lo que importa no es la naturaleza de los elementos interpolados en relación con los elementos interpolables, sino la naturaleza de los modelos según los cuales esta interpolación se efectúa respectivamente. El neoplatonismo ha tratado de aclarar la primera cuestión:[11] insiste en la consideración funcional de la «mediedad» en cuanto mediación.[12] La segunda cuestión engloba los planos epistemológico y ontológico. Lo esencial no es aquí el término intermediario interpolado en una serie, sino que el modelo de una operación tal sea posible.

Ontológicamente, la «mediedad» participa[13] en los términos extremos de la serie en la cual se inserta, permaneciendo independiente del todo por el hecho de que va más allá de ellos o más bien porque es ese mismo ir más allá. Epistemológicamente, precede a su coexistencia funcional en cuanto modelo de dicha coexistencia. Ello es así porque en la idea de «mediedad» es posible que los términos extremos de la serie, después de haber sido opuestos, converjan en un punto que ocupa ella precisamente. Desde el punto de vista epistemológico, la «mediedad» encarna la posibilidad de ir más allá de los contrarios, por la sumisión de éstos al sistema único que la «mediedad» domina: desde el punto de vista de la funcionalidad ontológica, que es una funcionalidad en acto, la «mediedad» adquiere el valor de una mediación que tiene por misión actualizar los términos extremos de la serie que integra.

---

10 Cf. A. Rivaud (1949), pp. 42-44; cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 363 y ss.

11 Cf. supra y n. 7. Habiéndonos referido ya al tema en otra parte, consideramos que no es necesario volver a ocuparnos de él.

12 Cf. Vernon J. Rourke (1976), p. 194B: «The act or condition in which an intermediary is supplied between heterogeneous terms [...] Mediation is necessary in systems in which two forms of reality are held to be so different that immediate interaction is impossible; this is the case in later Neoplatonism, and particularly in the Cartesianism of Malebranche, Geulincx and Spinosa, where mind and matter cannot directly interact [...]». Cf. igualmente el empleo del término en teología, sobre todo en combinación con la idea de intercesión.

13 Cf. E. Moutsopoulos (en prensa).

digitalia
www.digitalia.us

En su *Traité de métaphysique,* G. Gusdorf escribe que «el más allá no se alcanza jamás sin la mediación del más acá».[14] Con ese mismo espíritu, aunque en un orden de ideas diferente, C. Ducrot reconoce que «el futuro no es objetivable sino por la mediación del pasado».[15] Es evidente que en este caso la «mediedad»-mediación juega un papel de bisagra que, debido a una inversión, hace del objeto de la conciencia un objeto vivido de conocimiento. Gracias a la «mediedad», cesa de ser lejano, desconocido, aterrador, para llegar a ser objeto de demitización familiar, controlado. Gusdorf afirma también que «la experiencia inmediata es sustituida por una experiencia mediatizada [...] una experiencia de pensamiento. La herramienta más simple, la piedra tallada, el bastón, se define en tanto que herramienta, como un condensado de experiencias posibles, enfrentándose a situaciones por venir».[16] Se pone de manifiesto aquí el modelo del conocimiento por la inversión de las condiciones de éste. La bisagra se ve dotada de la importancia y de la significación de un verdadero *kairos* único e irrepetible; de un *kairos* que une lo mínimo a lo óptimo, esta optimalidad que Aristóteles reconoce a la «mediedad».[17]

Para pasar de ahí a la esencialización de la «mediedad» no hay sino que dar un paso. Jankélévitch señala muy astutamente que «el hombre de acción toma gusto a los medios olvidando el fin al que conducen, como el hombre de negocios toma gusto al dinero y olvida la felicidad que es su fin».[18] Toda esencialización no es por lo tanto sinónimo de mistificación de sí: «otro», escribe Sartre, «es el mediador indispensable entre yo y yo-mismo: me avergüenzo de mí *como aparezco ante otro*. Y por la aparición misma de otro, estoy en condiciones de emitir un juicio tanto sobre mí mismo como sobre un objeto, puesto que aparezco ante otro como un objeto».[19] Aquí es necesario invertir una vez más para comprender, y es proyectándose sobre la esencialidad de otro como se descubre la propia de uno. La idea de «mediedad» permanece, no obstante, como una idea instrumental al mismo tiempo que esencial. Bisagra, *kairos,* punto de con-

14 Cf. G. Gusdorf (1949), p. 124.
15 C. Ducrot (1953), p. 55.
16 Cf. G. Gusdorf (1949), p. 63.
17 Cf. Arist., *Ét. a Eud.,* 12, 1231a35-39.
18 V. Jankélevitch (1960), p. 64.
19 J. P. Sartre (1943), p. 276.

digitalia
www.digitalia.us

vergencia o estado intermediario, la «mediedad» ontológica es más que un «cuerpo»: es una idea, fundamento epistemológico de su propia realidad óntica, dominante de los términos exteriores de la serie que forma con ellos; realidad sin la cual no podrían manifestarse, por su parte, como funcionando en el interior del cuadro de su oposición.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

20. CULTURA MUSICAL, CULTURA MORAL Y POLÍTICA EN ARISTÓTELES

1. *Consideraciones preliminares.* En un texto que en su momento causó sensación, Jean Théodoracopoulos, presidente del Congreso Aristóteles organizado bajo los auspicios de la UNESCO con motivo de la celebración del XXIII centenario de la muerte del filósofo, cuyos trabajos fueron inaugurados por el propio Théodoracopoulos, éste sostuvo que en realidad no había ninguna o casi ninguna diferencia entre el pensamiento del Estagirita y el de Platón, su maestro,[1] colocándose de ese modo en abierta oposición a una larga tradición que se remontaba a la Antigüedad y que había sido ilustrada en el siglo XV por Jorge Gemisto Pletón, autor de una obra célebre que ponía de relieve las importantes digresiones destinadas a diferenciar el aristotelismo del platonismo.[2] A esta tradición se unió, muy prudentemente, Pierre-Maxime Schuhl[3] en su libro *L'œuvre de Platon,* profusamente difundido incluso en Italia, gracias a la elegante traducción de Antonio Jannone.[4] Los historiadores de la filosofía pueden discutir a su agrado sobre esas diferencias.

---

1 Cf. J. Théodoracopoulos (1981).

2 Cf. Jorge Gemisto Pletón, *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*. Cf. *Platonisme et aristotélisme selon Pléthon. Actes du Premier Symposium International «Néoplatonisme et Hellénisme» (Sparte, 1985),* Atenas, Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellénique, 1987 (Serie Recherches, n.º 2); cf. E. Moutsopoulos, «Introduction», ibídem, pp. 9-11.

3 Schuhl (1945), cap. «¿Hay una crisis en el pensamiento platónico?», pp. 117-152.

4 Cf. P.-M. Schuhl (1977).

digitalia
www.digitalia.us

No se pone en duda que, fuera de las divergencias que caracterizan a los dos sistemas, ambos emanan de una concepción común del hombre y manifiestan consideraciones bien enraizadas en el universo cultural ateniense, reflejándolas cada uno a su manera, sin contradecirse verdaderamente. Uno y otro expresan, en efecto, la preocupación por acentuar la importancia de la cultura, sostén de la vida política y camino de acceso a la conciencia filosófica, esta última sirviendo de antecámara a la toma de conciencia del ciudadano de su puesto, de su función y de su destino en el seno de la ciudad.[5]

Las comunidades filosóficas de todas las tendencias,[6] surgidas a decir verdad de un modelo de organización de origen más o menos pitagórico y esparcidas por Grecia e Italia, florecientes a partir del siglo IV y de las que la Academia y el Liceo no fueron las menos célebres, practicaban por igual la investigación científica, la filosófica y la política, pero también la investigación musical, en razón de las virtudes formadoras y estructuradoras en las conciencias individuales y colectivas ya reconocidas al ejercicio de la música por el pitagorismo. Por citar sólo a Arquitas[7] y a Aristoxeno, ambos originarios de Tarento, que colaboraron con uno u otro de los corifeos del pensamiento antiguo, ¿no contribuyeron a la teorización y a la consolidación de la actitud común de los dos maestros, practicando métodos de investigación que descansaban en principios y criterios contrarios? En el plano de la axiología de la música, hay entre Platón y Aristóteles, sin lugar a dudas, una continuidad notable, que no debe sorprender a la luz de lo que acaba de ser señalado. Parece que de una manera general, en este campo por lo menos, Aristóteles comparte las opiniones de Platón, no sin aportarles ajustes personales que, en conjunto, no son de una naturaleza que las altere sustancialmente.[8] En apoyo de esta tesis, hay razones para proceder a un análisis de la actitud de Aristóteles frente a la música y de su rol en el ámbito de la cultura, verdadera propedéutica, necesaria en previsión de una iniciación a la vida política.

2. *La música, poder de participación.* En el universo aristotélico, a la inversa de lo que pasa en la cosmología platónica, no se descubre ninguna

5 Cf. E. Moutsopoulos (1994*f*).
6 Cf. E. Moutsopoulos (1991*a*), pp. 147-153. Cf. E. Moutsopoulos et al. (1997), p. 122.
7 Cf. E. Moutsopoulos (1987*a*).
8 Cf. E. Moutsopoulos (s.a.).

digitalia
www.digitalia.us

huella de la concepción de la idea de la creación cósmica y,[9] por consiguiente, de una intervención proveniente de una voluntad creadora.[10] Según esto, en los dos universos el mundo es esencialmente armónico: una combinación sabia y sobre todo una síntesis racional de contrarios,[11] síntesis tal que sólo se podría calificar de divina.[12] Los pitagóricos habrían constatado que el firmamento es un conjunto estructurado según el número y la armonía; que es, efectivamente, número y armonía[13] en el sentido de que los números indican las estructuras de los diversos modelos armónicos.[14] Existe, sin embargo, en el mundo una armonía que trasciende a todas las armonías parciales y que domina el funcionamiento de éstas de manera única.[15] En la medida en que la armonía es una síntesis y una disposición,[16] su presencia está confirmada en los seres vivos al igual que en los seres inanimados.[17] Un principio armónico regiría entonces el todo, y el hombre no podría escapar de él. Según Aristóteles, el alma humana no puede ser comparada en ningún caso a una armonía.[18] Esta concepción recuerda los argumentos de Sócrates refutando la tesis de Simias,[19] en el *Fedón.* Pero lo que en realidad refuta es la idea de que el alma es mortal, y no la idea de que el alma es un compuesto, una estructura aparte que prolongaría las estructuras corporales que la recubren: idea de origen hipocrático, la cual implica que la salud es un equilibrio armónico inestable (sometido, por lo tanto, a toda clase de peligros de alteración) entre partes y funciones del cuerpo y del alma, respectivamente, pero mucho más entre cuerpo y alma, considerados como funciones.[20]

---

9 Cf. E. Moutsopoulos (1993).

10 Cf. Platón, *Timeo,* 30a: εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον... νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο.

11 Cf. Arist., *De an.,* A4, 407b30 y 32: ἡ ἁρμονία κρᾶσις καὶ σύνθεσις ἐναντίων, λόγος τις τῶν μιχθέντων ἢ σύνθεσις.

12 Cf. ibídem, fr. 43, 1483a4: ἡ ἁρμονία ἐστὶν οὐρανία τὴν φύσιν ἔχουσα θείαν καὶ καλὴν καὶ δαιμονίαν.

13 Cf. *Metafís.,* A5, 986a3: τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.

14 Cf. ibídem: τῶν ἁρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους; cf. ibídem, 985b31.

15 Cf. *Del mundo,* 5, 396b25: τὴν τῶν ὅλων σύστασιν μία διεκόσμησεν ἁρμονία.

16 Cf. *Fís.,* A5, 188b15: ἁρμονία... τάξις... σύνθεσις.

17 Cf. *Polít.,* A5, 1254a33: ἐν τοῖς μὴ μετέχουσι ζωῆς ἔστι τις ἀρχὴ οἷον ἁρμονίας.

18 Cf. *De an.,* A4, 407b28-408a29: ἡ ψυχὴ οὐκ ἔστιν ἁρμονία.

19 Cf. Platón, *Fedón,* 85b-86e.

20 Cf. E. Moutsopoulos (1985*b*).

digitalia
www.digitalia.us

De ahí a suponer una homología entre la armonía cósmica y la armonía humana no habría sino sólo un paso que dar. El paso fue dado por Damón de Oa,[21] ampliamente citado por Platón.[22] El damonismo se decía conservador: preconizaba que todo cambio en el ámbito de la música provocaba paralelamente cambios decisivos en la ciudad y que era indispensable reglamentar la educación y la práctica musicales a fin de poder asegurarles una permanencia imperturbable en el tiempo. Platón adoptó los principios del damonismo,[23] cuyos ecos repercutirán en Aristóteles. El más impresionante es, por cierto, la asociación que el Estagirita hace entre la idea de desviación armónica y la de desviación política.[24] En efecto, la ciudad podría ser comparada a un organismo vivo[25] cuyo bienestar, regulado por una buena fisiología, sería semejante, como sugiere Hipócrates respecto al cuerpo humano, a una relación armónica entre sus partes.[26] La idea de homología, subyacente aquí y aplicable a las estructuras armónicas correspondientes del cuerpo, del alma y del universo,[27] no es extraña a la idea de *mimésis*[28] que explica justamente el proceso por el cual esa doble homología en potencia se encuentra actualizada. Aun examinada en un contexto político típicamente aristotélico, esta consideración transmitida por Platón no pierde su carácter damoniano. Las filosofías políticas de Damón, Platón y Aristóteles se apoyan en un principio común, el del bienestar, partiendo de la conservación de las ciudades capaces de respetar las leyes indispensables para su duración histórica, pero también ontológica. Homología, *mimésis* y participación[29] se reconocen, a partir de entonces, como los tres niveles en los que la actividad armónica y musical —en la medida en que la música es la *actualización* de la armonía— se encuentra con la actividad política.

Para Aristóteles existe indudablemente un *continuum* constituido por los tres dominios mencionados y cuya continuidad está asegurada por la

21 Cf. «L'idée de *kalokagathia* et sa fonction éthique et esthétique en Occident», en E. Moutsopoulos (1994*b*), pp. 219-238, especialmente pp. 222-225.

22 Cf. Platón, *Repúb.,* III, 397b y ss. Cf. la edición, más o menos reciente, de los fragmentos de Damón, de F. Lasserre (1954), pp. 74-79.

23 Cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 199-226.

24 Cf. Arist., *Política,* Θ7, 1342b21: ἁρμονιῶν παρεκβάσεις; cf. *ibid*., Δ3, 1290a6; *Ét. a Nicóm.,* H9, 1241b29.

25 Cf. Arist., *Polít.,* Θ7, 1342a23: παρεκβάσεσι πολιτειῶν.

26 Cf. supra y n. 20.

27 Platón, *Timeo,* 80a-b.

28 Cf. H. Koller (1954), pp. 34 y ss.

29 Cf. E. Moutsopoulos (1971*a*).

digitalia
www.digitalia.us

música existente, que especifica, cada vez de manera diferente y conjugándolos en un conjunto permanente, los principios de *mimésis* y de participación antes de convertirse en una *catarsis.*[30] En *La Política* está expresamente señalado que hay en la práctica de la música una finalidad cuyos diversos aspectos, educación, participación y purificación, están lejos de ser distintos.[31] Por otra parte, la participación musical no es solamente una práctica activa; puede revestir también una forma «pasiva», la de la simple audición.[32] El término χειρουργοῦντας utilizado en este caso no designa únicamente a aquellos que tocan instrumentos; se amplia por extensión a los cantores y a los bailarines,[33] quienes pueden atenerse solamente al ritmo único, independientemente de toda consideración melódica o modal.[34] Ahora bien, según Aristóteles, lo que el bailarín y, en general, el músico expresan son actitudes físicas o morales *(éthè),* pasiones *(pathé)* y actos *(praxeis).*[35] Esta idea ha sido heredada en línea directa del Platón maduro, el del *Timeo,* quien, por su parte, transporta las semillas de un damonismo integral por el cual el arte musical y los que se le emparentan forman un todo inextricable: en su seno, todo pasa bajo la forma «de actos de toda proveniencia y de toda circunstancia, de actitudes y de expresiones».[36] Por lo demás, Aristóteles parte del viejo principio educativo general de conformidad con el cual «a fuerza de practicar música, se termina por llegar a ser músico».[37]

---

30 Cf. *Timeo,* 89a: συστάσεων καί καθάρσεων τῆς ψυχῆς; cf. E. Moutsopoulos (1982*c*).

31 Cf. Arist., *Polít.,* Θ5, 1310a25-26· περὶ μουσικῆς, τίνος χάριν (παιδείας, καθάρσεως, διαγωγῆς) δεῖ μετέχειν αὐτῆς.

32 Cf. ibídem, Θ6, 1340b20: πῶς δεῖ μετέχειν αυτούς χειρουργοῦντας ἢ ἀκούοντας μόνον; cf. ibídem, 7,1342a3.

33 Cf. *Poét.,* 1, 1447a27: οἱ ὀρχησταὶ μιμοῦνται (en el sentido de «se expresan»); cf. H. Koller (1954) y n. 28.

34 Cf. *Poét.,* 1, 1447a27: αὐτῷ τῷ ῥυθμῷ χωρὶς ἁρμονίας.

35 Cf. ibídem, 3, 1448a26: μιμοῦνται καὶ ἤθη καὶ πάθη καὶ πράξεις.

36 Cf. Platón, *Leyes,* II, 655d: ἐν πράξεσί τε παντοδαπαῖς γιγνόμενα καὶ τύχαις καὶ ἤθεσι καὶ μιμήσεσι.

37 Cf. Arist., *Ét. a Nicóm.,* B3, 1105a21: τὰ μουσικὰ πράττοντες μουσικοὶ γιγνόμεθα. Principio que Pascal y Sartre, respectivamente, recordaron más tarde, cada uno a su vez y a su manera, por razones diferentes, es evidente: el primero, para ilustrar su idea de necesidad de «hacer doblegar la máquina» que está en nosotros, obligándonos a repetir actitudes corporales hasta que lleguen a ser maquinales antes de parecernos naturales y, por consiguiente, necesarias; el segundo, para reforzar la distinción que establece entre existencia y esencia, señalando cómo una se constituye al separarse de la otra cuando procede de una elección libre que degenera hasta convertirse en un hábito.

digitalia
www.digitalia.us

3. *Música y músicas.* Si la armonía es el resultado de un arreglo feliz y de una concordancia perfecta,[38] se deduce que varios aspectos elementales de naturaleza musical, aun opuestos,[39] son susceptibles de combinarse entre sí de la misma forma que varias fórmulas a partir de las cuales puede estructurarse una armonía. Ciertamente, Aristóteles conoce algunos de estos aspectos, al igual que un buen número de estas fórmulas, por intermedio de Platón, pero también por su propia experiencia, hasta el punto de aplicar la imagen de la armonía musical en el orden de las uniones y ligaduras que unen a los muy diversos elementos que constituyen a los cuerpos vivos.[40] Aquí reaparece el tema de la homología entre estructuras armónicas universales y viscerales entrevisto por Platón,[41] pero con una connotación incrementada, comprendiendo, por una parte, la variedad de elementos disponibles y estructurables y, por otra, la variedad de las estructuras mismas.[42] El término armonía debe ser tomado aquí en su doble acepción de consonancia y de estructura modal.[43] Las «armonías» dórica o frigia, por ejemplo (citadas simplemente),[44] o sus plagales (criticados por Aristóteles),[45] son precisamente estructuras modales. Importa definir, desde luego, el valor intrínseco[46] de cada armonía así entendida, incluso también su propia dinámica y las posibilidades que ofrece en el plano de la educación y, por extensión, en el plano político.[47] Además de una finalidad musical en

38 Cf. Arist., *De an.,* 407b30 y 32; cf. supra y n. 11.

39 Cf. Heráclito, fr. B51 (armonía de la lira y del arco); B54 (armonía oculta, más poderosa que la armonía aparente).

40 Cf. Arist., *Part. de los anim.,* B9, 654b18.

41 Cf. supra y n. 27.

42 Cf. Arist., *Del mundo,* 5, 396b17: μουσικὴ φθόγγους μείξασα ἐν διαφόροις φωναῖς μίαν ἀπετέλεσεν ἁρμονίαν; ibídem, 399a17: χορὸς ἀνδρῶν μίαν ἁρμονίαν ἐμμελῆ κεραννύντων. Existe toda una ciencia armónica cuyas leyes e historia es útil conocer (cf. *Probl.,* XIX, 917b17 - 923a3: ὅσα περὶ αρμονίαν; cf. ibídem, XIX, 7, 918a13; 25, 919b21; 44, 922a22; 47, 922b3; 24, 919b20) a fin de practicar bien la música y, de una manera general, aprovecharla más correctamente.

43 Cf. R. P. Winnington-Ingram (1936), pp. 41-43. Cf. Arist., *Metafís.,* N6, 1093a14: ἑπτά χορδαὶ ἡ ἁρμονία. En este contexto, la corrección aportada por Bekker a la tradición manuscrita y sostenida por Bonitz no tiene sentido.

44 Cf. *Política,* Γ3, 1276b8.

45 Probablemente todavía una reminiscencia de Damón, pero esta vez el acento está puesto exclusivamente en el aspecto estético de la cuestión. Cf. *Probl.,* XIX, 48, 922b12.

46 Cf. *Polít.,* Θ7, 1340a40-b17: αἱ διαφέρουσαι ἁρμονίαι, τίνα δύναμιν ἔχουσιν. *De an.,* A4, 408a5-9: εἰς τί βλέποντες λέγομεν ἁρμονίαν; cf. fr. 41, 1481b42.

47 Cf. *Polít.* Θ7, 1341b19-1342b33, especialmente el enunciado del inicio del capítulo 7, 1341b19-20: πρὸς παιδείαν τίσιν ἁρμονίας καὶ τίσι ῥυθμοῖς χρηστέον.

digitalia
www.digitalia.us

sí, existe una finalidad de la práctica musical, que consiste en procurar un placer estético asegurando una mejor formación del carácter de los jóvenes ciudadanos en razón de las correspondencias ya señaladas.[48]

Quien no tiene práctica en las artes musicales debe ser calificado de inculto, afirma Platón.[49] Aristóteles mantiene, en cierto sentido, ese principio, pero agrega que, en los casos en que la multitud se impone, puede producirse lo contrario y que los incultos pasen por cultos, sin que lleguen a ser por ello más resistentes al mal,[50] puesto que la belleza y la elegancia de las formas melódicas y rítmicas no suscitan exclusivamente placeres estéticos,[51] sino que predisponen en especial al bien.[52] De ahí la necesidad social, política y educativa de los coros de danza.[53] Las estructuras armónicas, lo mismo que las estructuras rítmicas, se diferencian por su *éthos* y sus efectos en las conciencias:[54] figuras apropiadas para las buenas cos-

---

48 Cf. supra y n. 20. Acerca de las relaciones entre armonía y matemáticas, cf. *De an.,* A3, 406b29: μεμερισμένη κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς ἀριθμούς (cf. Platón, *Rep.,* VIII, 546c); *Polít.,* E12, 1316a7: δύο ἁρμονίαι; fr. 43, 1483a 7: ἁρμονικὴ μεσότης, opuesta a la medianidad aritmética; *Metafís.,* B2, 997b21 (cf. ibídem, M3, 1078a14): ἡ ἐν τοῖς μαθήμασιν ἁρμονική; M2, 1077a5: τὰ ἁρμονικά; *Anal. Post.,* A13, 79a1: ἡ ἁρμονική, ἥ τε μαθηματικὴ καὶ ἡ κατὰ τὴν ακοήν. Γ27, 87a34: ἁρμονικῆς ἀκριβεστέρα ἀριθμητική: A7, 75b16 (9, 76a10; 13, 78b38): τὰ ἁρμονικὰ ὑπο τὴν ἀριθμητικήν; *Tóp.,* A15, 107a16: οἱ κατὰ τοὺς ἀριθμοὺς ἁρμονικοί; *Fís.,* B2, 194a8; cf. *Del mundo,* 5, 396a15, donde se da una definición de la música; cf. *Ét. a Eud.,* H12, 1245a22: μουσικὴ θεωρία.

49 Cf. Platón, *Leyes,* II, 654a: ὁ μέν ἀπαίδευτος ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται, τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἱκανῶς κεχορευκότα θετέον.

50 Cf. Arist., *Retór.,* B22, 1395b29: τοὺς ἀπαιδεύτους παρ᾽ ὄχλῳ μουσικωτέρους λέγειν.

51 Cf. *Del mundo,* 5, 396b15, donde se propone una definición de la música; *Del cielo,* B9, 290b31: μουσικῶς καὶ ἐμμελῶς λέγεται; cf. *Ét. a Eud.,* H12, 1245 a22: μουσικὴ θεωρία; cf. *Ét. a Nicóm.,* Θ5, 1339b20: μουσικὴ ψιλή, opuesta a μουσικὴ μετὰ μέλους; 1340a4: ἡ μουσικὴ τὴν ἡδονὴν ἔχει φυσικήν; cf. Γ13, 1118a8: χαίρειν μέλεσιν; Θ6, 1341a15: χαίρειν τοῖς καλοῖς μέλεσι καὶ ῥυθμοῖς, μὴ μόνον τῷ κοινῷ τῆς μουσικῆς; Θ, 1341b23: ἡ μουσικὴ διὰ μελοποιΐας καὶ ῥυθμῶν ἐστί, de ahí, la música de calidad, εὐμελής εὔρυθμος (cf. Platón, *Leyes,* II, 654a, la asociación χορός, χαρὰ... μεθ᾽ ἡδονῆς).

52 Cf. ibídem, Θ5, 1339a24: ἡ μουσικὴ τὸ ἦθος ποιόν τι ποιεῖ; Θ3, 1337b24: παιδεύουσι γράμματα, γυμναστικήν, μουσικήν, γραφικήν; cf. fr. 541, 1567b 29: τοὺς ἵππους ἐθίσαι πρὸς αὐλὸν ὀρχεῖσθαι.

53 Cf. *Ét. a Nicóm.,* Δ4, 1122b22; Δ6, 1123a23: A11, 1101a15 (K7, 1177a39; 9, 1179a11); *Pol.,* Δ1, 1288b14; 2, 1289a33 (H1, 1323b41).

54 Cf. *Rét.,* Γ8, 1408b33: τῶν ῥυθμῶν ὁ ἡρῷος σεμνὸς καὶ λεκτικῆς ἁρμονίας δεόμενος.

digitalia
www.digitalia.us

tumbres, aptas para incitar a la acción, adecuadas para levantar el entusiasmo,[55] cantos sagrados que ponen al alma en trance[56] hasta provocar una purificación.[57] Un canto coral preciso corresponde, por ejemplo, a una actitud moral análoga[58] y sólo las melodías desprovistas de palabras no presentan tal carácter *ético,* lo que les confiere un sabor particular.[59] Cualquier melodía (o ritmo) es susceptible de suscitar un placer por compatibilidad con las estructuras viscerales humanas.[60] Pero hay estructuras, a pesar de su extensión, que equivalen a desviaciones políticas. Éstas deberán ser entonces prohibidas, incluso eliminadas.[61]

Si la música, en consecuencia, es una y varias a la vez, esto se explica porque es bastante rica para conformarse con la extrema complejidad de las sociedades humanas, obligadas a estructurarse para salvaguardar su bienestar, por lo tanto su duración y, finalmente, su existencia.[62] Se infiere una finalidad que domina ese recurso de la ciudad a la música: marca la inversión del aprovecharse de la finalidad musical por la ciudad, y ello gracias a la mediación de sus instituciones apropiadas y competentes. A la manera de Platón,[63] para Aristóteles es deseable que la música sea una institución de Estado, a causa de su homología con la naturaleza humana. Cada movimiento musical responde a un movimiento del cuerpo humano y, lo que es más, a un movimiento del alma. Esta doble homología de movimientos será explicada ulteriormente por Arístides Quintiliano, el cual resumirá de modo admirable los mecanismos implicados en esa

---

55 Cf. *Política,* Θ7, 1341b33: μέλη ἠθικά, πρακτικά, ἐνθουσιαστικά.

56 Cf. ibídem, 1342a9: μέλη ἱερά ἐξοργιάζοντα τὴν ψυχὴν.

57 Cf. ibídem, 1342a15: μέλη καθαρτικά; cf. E. Moutsopoulos (1994*b*) (cf. supra y n. 20).

58 Cf. Arist., *Política,* Θ5, 1340a38 (y 19): ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσι μιμήματά ἐστι τῶν ἠθῶν; cf. *Probl.,* XIX, 29, 920a23; ibídem, 48, 922b20: τῷ χορῷ ἁρμόζει τὸ γοερὸν καὶ ἡσυχιον ἦθος καὶ μέλος.

59 Cf. ibídem, 27, 919b27: καὶ ἐὰν ἄνευ λόγου ἦ μέλος, ὅμως ἔχει ἦθος.

60 Cf. ibídem, XIX, 38, 920b29 (y 32): διὰ τί ῥυθμῷ καὶ μέλει καὶ ὅλως ταῖς συμφωνίαις χαίρουσι πάντες (χαίρειν τρόποις μελῶν); *Poét.,* 6, 1449b29 (cf. ibídem, 1, 1147b25: λέγω ἡδυσμένον λόγον τὸν ἔχοντα ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν καὶ μέλος). Cf. supra y n. 51.

61 Cf. *Política,* Θ7, 1342a24: παρεκβάσεις τῶν ἁρμονιῶν καὶ τῶν μελῶν τὰ σύντονα καὶ παρακεχωρισμένα. Cf. supra y n. 24 y 25.

62 Cf. E. Moutsopoulos (1962*b*).

63 Cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 217-225.

digitalia
www.digitalia.us

correspondencia y sellará la continuidad ininterrumpida de la impresión de la teoría damoniana en los espíritus.[64]

A pesar de su importancia primordial de elemento esencial a toda música,[65] el ritmo es estudiado en segundo lugar por Aristóteles, y de forma un poco sucinta, en comparación con la melodía. La tradición damoniana[66] es, como en Platón, rigurosamente respetada,[67] tanto desde el punto de vista formal como desde el punto de vista esencial. La idea principal que surge de ese tratamiento demuestra que «ritmo (estructura rítmica) y armonía (estructura melódica) hacen irrupción en el alma, apropiándose violentamente de ella».[68] En esta teoría, el aporte de Aristóteles está en el acercamiento que inaugura entre ritmo, movimiento rítmico y criterio numérico por el cual éste es medida.[69] En este cuadro donde los ritmos son poco más o menos intercambiables, las medidas particulares quedan erigidas en principios de orden rítmico,[70] descomponibles en unidades fundamentales,[71] ubicables a partir del análisis de las formas poéticas, reducido al estudio de las reglas de la métrica. Efectivamente, aun en nuestros días se ignora casi todo acerca de la melopea griega, mientras que, en cambio, se tiene abundante información sobre su rítmica, gracias a un amplio conocimiento de la métrica a través de la cual se expresa. A ima-

---

64 Cf. Arístides Quintiliano, *De la musique,* XVIII, 107 Meibom (trad. E. Moutsopoulos): «Quoi donc d'étonnant si l'âme, recevant un corps de nature semblable aux cordes et aux souffles qui font mouvoir les instruments, se meut du même mouvement qu'eux, compatit à la résonance mélodique et bien rythmée d'un souffle par son propre souffle et si, quand une corde pincée rend un son, elle résonne et se tend en accord avec elle, toutes les fois que cela est supposé arriver à une cithare?». Cf. ya Ateneo, XIX, 628c; cf. E. Moutsopoulos, «L'idée de *kalokagathia* et sa fonction éthique et esthétique en Occident», en E. Moutsopoulos (1994*b*), especialmente p. 225 y n. 31.

65 Hasta el punto de que el arte de la danza y de la pantomima no puede prescindir del ritmo, mientras que la música puede prescindir del canto.

66 Cf. Platón, *Protág.,* 326b; *Gorg.,* 502c; *Crat.,* 424c; *Rep.,* III, 397b; 398d; 399e-400d-e; IV, 443d; X, 601a; *Banquete,* 187c-d; *Teet.,* 206ab; *Filebo,* 17b-e; *Leyes,* II, 665a; 669d-e; 670b; 672e; VII, 814a y ss.; VIII, 835a. Cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 77-80.

67 Cf. Arist., *Metafís.,* N1, 1087b35 y ss. (= Damón, fr. 16 Lasserre).

68 Cf. Platón, *Rep.,* III, 401d: ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἡ ἁρμονία... ἐρρωμενέστατα ἅπτεται αὐτῆς.

69 Cf. *Ret.,* Γ8, 1408b29: ὁ τοῦ σχήματος τῆς λέξεως ἀριθμὸς ῥυθμός ἐστιν; *Probl.,* V16, 1409a23: πᾶς ῥυθμὸς ὡρισμένῃ μετρεῖται κινήσει.

70 Cf. *Poét.,* 4, 1448b21: τὰ μέτρα μόρια τῶν ῥυθμῶν ἐστί.

71 Cf. *Metafís.,* N1, 1087b36: τὸ ὑποκείμενον ἐν ῥυθμοῖς βάσις ἢ συλλαβή. Cf. *Pol.,* B5, 1263b35.

digitalia
www.digitalia.us

gen de cada una de las diversas armonías, cada ritmo correspondería, según Aristóteles, a cierta actitud moral,[72] y sería idóneo o no para formar moral y correctamente el espiritu de los jóvenes destinados a llegar a ser ciudadanos irreprochables.

El ritmo se juzga directamente de conformidad con la naturaleza.[73] Se recordará todavía aquí la idea heredada de Platón según la cual las estructuras armónicas son homólogas a las estructuras viscerales que activan, antes de procurar placeres estéticos. Sucede lo mismo[74] con las diversas estructuras rítmicas.[75] En el caso de los coros, una falta rítmica se mantiene cubierta por el gran número de voces de sus miembros,[76] al igual que, en el caso de la ciudad, la lealtad de la mayoría de los ciudadanos reduce a nada algunas de las falsas notas políticas.

4. *Conclusión. La ciudad, beneficiaria del orden musical.* Si existe un dominio por excelencia donde la continuidad imperturbable del platonismo y del aristotelismo es más que evidente, es precisamente aquél definido por la problemática cultural, especialmente por su aspecto musical, y ello debido a tres razones principales: *en primer lugar,* se trata de un conjunto de consideraciones en las que la actitud de Aristóteles frente a Platón es tan poco crítica que casi no interviene o, mejor, que no tiene motivo para intervenir; *a continuación,* bajo aspectos bien diferenciados en la posición de problemas particulares persiste la trama de la teoría damoniana adoptada mutatis mutandis por cada uno de los dos pensadores; *en fin,* en los dos casos, estético y político, testimonian la misma preocupación por establecer modelos de comportamiento válidos y legítimos en cuanto confiables y viables en todas las circunstancias e independientemente de las condiciones efímeras en que éstas son llamadas a actualizarse. Se trata, en resumidas cuentas, de modelos fundados en la homología real que se

---

72 Cf. *Ret.,* Γ8, 1408b32 y ss.: ποῖον ἑκάστου τῶν ῥυθμῶν ἦθος (del dáctilo, del yambo, etc.); cf. *Polít.,* Θ5, 1340a19; *Probl.,* XIX, 29, 920a3: οἱ ῥυθμοὶ ὁμοιώματα τῶν ἠθῶν.

73 Cf. *Poét.,* 4, 1448b21: κατὰ φύσιν ὁ ῥυθμός.

74 Cf. supra y n. 27.

75 Cf. *Probl.,* XIX, 38, 920b29: διὰ τί τοῖς ῥυθμοῖς χαίρομεν.

76 Cf. ibídem, XIX, 22, 919a36 (y 45): οἱ πολλοὶ ᾄδοντες μᾶλλον σῴζουσι τὸν ῥυθμὸν ἢ οἱ ὀλίγοι; cf. ibídem, 922a31. Aquí la idea de «participación» colectiva es subyacente. Cf. *Tóp.,* E4, 132b35-133a11; *Metafís.,* A6, 987b9; Z6, 1013b18; H6, 1045a8 y 18; *Política,* Γ5, 1278a23.

digitalia
www.digitalia.us

considera existe entre estructuras universales y estructuras humanas. Se trata también de asegurar la presencia de un *continuum* ordenado que vaya desde el campo de las revoluciones celestes hasta el de la constitución visceral del hombre, pasando por el de la formación y goce de los placeres estéticos.[77] Es evidente que para Aristóteles, lo mismo que para Platón, los placeres estéticos, válidos en sí mismos, están subordinados, en consecuencia, a los principios del decoro y de la *kalokagathia.*[78]

Deriva de todo esto que la importancia de la música y de la musicalidad en general adquiere un grado de universalidad que liga la estética a la moralidad y, en consecuencia, al funcionamiento perfecto de la ciudad. La cultura musical inculcada al ciudadano no puede ser sino benéfica para la ciudad entera.[79] La medida (μέτρον) mediante la cual las estructuras musicales se crean y analizan no es otra cosa que la expresión sensible de una «medianidad» (μεσότης; ¿y por qué no de un καιρός?).[80] A través de ella, la idea de una realidad óptima se encuentra introducida de buenas a primeras en la esfera del pensamiento estimador y evaluador al que es reducible el pensamiento político. Esos modelos son igualmente aplicables a la actividad política de los ciudadanos mismos. De esencia universal, dichos modelos se revelan provechosos para cada uno de los ciudadanos y para la ciudad en su conjunto. De ahí la necesidad educativa, estética y política de su ejercicio.

77 Cf. supra y n. 27 y 74. Cf. E. Moutsopoulos (1975*b*), pp. 87-89, y (1977*b*).
78 Cf. «L'idée de *kalokagathia* et sa fonction éthique et esthétique en Occident», en E. Moutsopoulos (1994*b*).
79 Cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 120-121.
80 Cf. E. Moutsopoulos (1985*c*).

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

21. TOLERANCIA Y EQUIDAD

1. Durante la sesión anual del Instituto Internacional de Filosofía, cuyas discusiones correspondientes al año 1996 se desarrollaron en Rabat teniendo como tema la noción de la *tolerancia* y de sus implicaciones filosóficas, fue examinada la etimología generalmente admitida del término, a partir de la palabra en latín *tula,* que significa el fiel de la balanza. No se precisó si la referencia se hizo a la balanza arcaica o a la llamada «romana». Cualquiera que hubiese sido la situación, si la etimología propuesta es la correcta, veamos los fundamentos válidos de sentido. Es suficiente concebir, en efecto, un fiel de balanza (de madera o de metal) bastante robusto para ser flexible y que sea también bastante resistente para moverse sin romperse, sea cual fuere el peso que se tiene que levantar. Todo depende de la naturaleza de la madera y de la ley del metal utilizados: mientras más sólidos son, mejor soportan un peso sin dañarse. Cicerón, el primero en proponer esta etimología, estuvo influenciado por la doctrina estoica, de la que se sabe la importancia que atribuye a la tolerancia: *abstine* y *sustine* (gr. *apékhou* y *anékhou*),[1] entre los representantes romanos del estoicismo. Si *apékhesthai* designa una actitud neutral de la conciencia frente a los tormentos de la vida, *anékhesthai* toma el sentido de sostener (cf. *substineo*): tolerar, soportar, sufrir, resistir, son las fases de un deslizamiento de significados, de *anékhesthai* a *antékhesthai* y a *anthektikós,* 'a toda prueba'. Las conciencias se asemejarían a metales: tolerarían la actividad de otras con-

1 Cf. Epicteto, *Pláticas,* IV, I, 56 *(SVF);* M. Koutlouka (1992), especialmente p. 95: «Une seule chose dépend absolument de nous, le bon usage de notre volonté. C'est par là que se explique le "supporte", c'est-à-dire: "sois fort, courageux, impassible, tolérant"».

digitalia
www.digitalia.us

ciencias en la medida en que resistirían la coexistencia de éstas con la suya propia. Se desprende, entonces, que resistencia y tolerancia son análogas a la calidad, a la «ley» de las conciencias consideradas, y que mientras una conciencia tiene mayor seguridad, permanece más abierta y tolerante con las otras conciencias (y los valores que preservan), guardándose bien de constreñirlas. La tolerancia dependería de la certeza o de la incertidumbre de sí misma. Los resultados de las experiencias llevadas a cabo para probar la resistencia de los metales y para mejorar las técnicas de fabricación y utilización concuerdan con estas observaciones: basta, para persuadirse, seguir las fases sucesivas del proceso de su destrucción.[2] Los sociólogos afirman que en el interior de una sociedad determinada una minoría llega a ser inquietante desde el momento en que alcanza una magnitud porcentual del ocho por ciento. Queda por preguntarse si el peligro entrevisto se debe sólo a la cuota numérica o si comprende igual y respectivamente la intensidad de la actividad de la minoría y la solidez de dicha sociedad, que por lo demás se mantendrá tolerante en cuanto se sienta fuerte.

2. En el curso de las mismas discusiones se planteó la pregunta de si la mención precedente de *anékhesthai* o de *anokhé* no existía ya antes de los estoicos, entre los presocráticos por ejemplo. En efecto, el término *anektà* ('tolerables') está atestiguado por Gorgias,[3] pero se trata, en este caso, sólo de una simple conjetura paleográfica de H. Diels, por consiguiente sin valor probatorio. En cambio, hay otra noción que se debe retener, la de *epieikeia,* 'equidad' (lat. *æquitas,* de *æquus;* cf. gr. *wis-wos,* 'igual'), preconizada tanto por Aristóteles[4] al señalarla como sinónimo de *areté,* virtud, y opuesta a *phaulotès,* 'vicio, astucia', al lado del adjetivo *epieikés,* atribuido a una persona juzgada con severidad disminuida, y *tò epieikés,* entendido este último como adjetivo substantivado que designa la «reparación de un derecho legal»;[5] dicho de otra manera, una humanización gracias a una desviación del rigor de la ley. Para mayor exactitud, se recurrirá a la etimología del término, que remite a *eikôn* (*weik-,* asociado al alemán *weichen,* 'suavizar, retirar, ceder'), 'imagen semejante, doble'. El perfecto *we-*

2 Cf. P. Theocaris (1995).
3 Cf. Gorgias, fr. B 11a (D.-K. 16, II, 301, notas 1. 8).
4 Cf. Arist., *Ét. a Nicóm.,* Δ4, 1121b24; K5, 1175b24; *Política,* E9, 1309b6.
5 Cf. Arist., *Ét. a Nicóm.,* E12, 1136b20; 14, 1137b12; Z11, 1143a21: «lo equitativo es la reparación de un derecho legal»; cf. *Magna moralia,* B1, 1198b24: «quien está movido por la equidad, está dispuesto a perdonar»; cf. *Ret.,* A12, 1372b19; 13, 1374a25 y b4.

digitalia
www.digitalia.us

woik-a (nótese la alternancia vocal temática *e/o,* al mismo tiempo que el redoblamiento; cf. *klep-tès* 'ladrón', *ke-kloph-a* 'haber robado'), empleado como presente, que significa 'asemejar', 'ser semejante a', refuerza el sentido de concesión que le es reconocido a la noción de equidad. Es más, hay ocasión de tener en cuenta un sentido de alternancia entre el objeto verdadero y su imagen, a fin de concebir una conversión de los roles. La relación entre el tema *weik-* y el latino *vic-em* (de un nominativo *vix* inusitado; cf. *vic-arius,* 'sustituto'), que significa 'en lugar de', muestra cuán justa es la interpretación moderna según la cual la equidad consiste en ponerse «en lugar de aquel a quien se juzga», en substituirlo para comprenderlo mejor.[6] Se deducirá que equidad y tolerancia son susceptibles de aproximarse a partir de la cualidad de *flexibilidad.* Una última observación reforzará, si hubiese necesidad, esta posición, desde el punto de vista etimológico: la raiz *weik-* no es otra cosa que la forma alargada de *wei-* desde la cual se construyeron palabras que significan la rama flexible que se presta al trenzado (cf. gr. *wi-tea,* 'álamo'), y a las que se podría asociar las formas latinas *vi-ere,* 'trenzar', y *vimen,* 'mimbre'. Al lado de *weichen,* ya citado, los términos alemanes *wechseln,* 'cambiar, canjear', así como también *weich,* 'blando', *Woche* (inglés *week*), 'semana, sucesión, alternancia de días', y los términos ingleses *wick-er,* 'mimbre', reliquia de una forma sajona que se remonta a una forma gótica, son elocuentes.

Después de todo un rodeo, se regresa así a la idea examinada al principio, la de flexibilidad, de concesión; esto es, de adaptabilidad, asociada a la noción de tolerancia. Tolerancia y equidad están más unidas entre sí todavía gracias a la noción de indulgencia a la que las dos son, en definitiva, semánticamente reducibles. Lejos de designar una debilidad de total defección, ambas suponen un grado elevado de adaptabilidad a diversas circunstancias, una potencia que les es inherente y que permite actuar a las conciencias dentro de un espíritu de respeto hacia los seres humanos.

6 Cf. D. Koutras (1991); C. Bees (1995).

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

CUARTA PARTE

DESPUÉS DE ARISTÓTELES

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

22. ¿FUENTE DE ERROR EL *CLINAMEN*?

Parece haber quedado establecido[1] que la doctrina del *clinamen* surgió tardíamente en el sistema epicúreo y que es posterior a la redacción de la *Epístola a Heródoto.*[2] Epicuro, por otra parte, habría reconocido la libertad virtual de movimiento a una parte del alma considerada como superior a las otras, inspirándose, en este punto, en la idea de ἀκατονόμαστον del primer Aristóteles,[3] y dejando así atrás la antigua teoría mecanicista de Demócrito, poniendo simultáneamente en confusión a los peripatéticos, contra los cuales habría empleado armas tomadas del propio arsenal aristotélico. No obstante, la idea de *clinamen,* definida como la facultad de los átomos de desviarse espontáneamente y sin causa externa pero por una virtualidad que les es propia,[4] parece una idea compuesta; el término significa desviación, simplemente, o, por lo menos, lo mismo que desviación espontánea. El primer significado estaría, eventualmente, más de acuerdo con el espíritu del atomismo en general. El hecho de que Epicuro, por una razón cualquiera, haya adoptado de manera expresa, bastante tarde, es verdad, la acepción más especial, no excluye la presencia implícita de la idea de *clinamen* en su pensamiento, a partir de la teoría expuesta en la *Epístola a Heródoto.* La acepción general mencionada le permite considerar por sí solo un problema importante planteado por el texto en cuestión y que está en relación con la epistemología epicúrea, especialmente con el problema del error.

---

1 Cf. los excelentes argumentos de E. Bignone (1940). Cf. C. Pascal (1902).
2 Cf. ibídem, p. 175.
3 Cf. ibídem, pp. 162 y 174.
4 Cf. ibídem; cf. Lucrecio, II, 929: «id facit exiguum clinamen principiorum». Cf. A. Levy (1950), especialmente p. 51.

digitalia
www.digitalia.us

Consideremos el pasaje referente al movimiento de los átomos:[5] todos tienen la atribución de moverse eternamente y de maneras diversas. C. Bailey, en su traducción[6] que completa la laguna en el pasaje, precisaba hace años: «some of them (falling straight down,[7] others swerving and others recoiling from their collisions [...])». Ese movimiento explica la formación de los cuerpos y el proceso de donde nace la sensación; por consiguiente, y de conformidad con el sensualismo de los atomistas, el conocimiento mismo. En efecto, cuerpos ya constituidos, emanan[8] de los efluvios de simulacros que tienen, si no la consistencia, por lo menos la forma, más o menos alterada y por diversas razones, de esos cuerpos.[9] Son imágenes de los εἴδωλα, de apariencia idéntica[10] pero de naturaleza más sutil que la de los objetos de los que provienen y para los cuales esta «pérdida» no parece representar ninguna modificación importante. Una emanación tal no puede ser medida, pues, por medio de una disminución de su volumen, en razón de la afluencia de nuevos átomos que se agregan para llenar desde el exterior el vacío creado alrededor de cada objeto.[11] Su *integrismo* está preservado en general.[12] Se pueden advertir, por cierto, algunos desarreglos de estructura, pero que se limitan a la superficie. La ἀνταναπλήρωσις no se efectúa en profundidad.[13]

La sutileza de los simulacros, debida a la sutileza de los átomos que los componen y que se mueven uniformemente y a la misma velocidad o

5 *Epístola a Heródoto,* 43.

6 C. Bailey (1926), p. 25.

7 Alusión a la opinión expresada por E. Zeller (1920), t. 1, pp. 1084 y ss., sobre la presunta explicación del movimiento de los átomos dada por Demócrito y combatida desde A. Brieger (1884) y (1888). Para una lista de los trabajos más importantes sobre este asunto, cf. la edición citada de E. Zeller (1920), pp. 1098-1099, y también E. Bignone (1940), p. 161 y n. 2. Cf. sin embargo la edición de Arrighetti, Turín, Einaudi, 1960, que completa (p. 41): τοῦ κενοῦ τὴν εἶξιν ὁμοίαν παρεχομένου καὶ τῇ κουφοτάτῃ καὶ τῇ βαρυτάτῃ (cf. también parágr. 61: ἰσοταχεῖς), caso en el cual la aplicación del encuentro de los átomos atribuida por Zeller a Demócrito ya no es defendible. Cf. G. Müller (1959).

8 Cf. 46: ἀποστάσεις.

9 Cf. infra, p. 201, n. 39.

10 Cf. 46: τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις. Sobre la posición de Lucrecio en relación con este problema, cf. A. Koenig (1914) y E. O. von Lipmann (1934).

11 Cf. 48: διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν.

12 Cf. ibídem: σῴζουσα τὴν ἐπὶ τοῦ στερεμνίου θέσιν καὶ τάξιν τῶν ἀτόμων ἐπὶ πολὺν χρόνον.

13 Cf. ibídem: διὰ τὸ μὴ δεῖν κατὰ βάθος τὸ συμπλήρωμα γίνεσθαι. Cf. A. Barigazzi (1958), especialmente p. 266.

digitalia www.digitalia.us

casi,[14] hace que su movimiento general sea más rápido[15] que el de los átomos que forman los objetos mismos. La contradicción es aquí evidente: cuerpos sensibles dotados de movimiento espontáneo emanan de átomos de naturaleza diferente. La dificultad sólo puede ser resuelta si se admite la existencia de una clase de átomos privilegiados, lo que trae a la memoria el ἀκατονόμαστον aristotélico: existencia virtual antes de la formación de los cuerpos, efectiva después. La rapidez de su nacimiento (¿y por qué no su naturaleza?) es semejante, por otra parte, a la del nacimiento del pensamiento.[16] Se está lejos del determinismo generalmente reconocido a la teoría de Epicuro. En cuanto a la emanación misma, repetida a intervalos reducidos, nos da la impresión de un flujo.[17] Hay en el fondo un modo particular de plantear el problema de la discontinuidad real subyacente a una continuidad aparente.[18]

Se ha visto que los simulacros[19] están conformes, en principio,[20] con los objetos de los que provienen. Por consiguiente, sus componentes, es decir, los átomos sutiles, están un tanto sujetos a cambios de velocidad[21] más o menos insignificantes pero que, a la larga, influyen en la forma general en que llegan a los sentidos. El ambiente, por consiguiente, no parece intervenir[22] sino de modo superficial en el momento de la sensación y sólo «para detener o deformar los simulacros».[23] Si hay un ambiente efectivo, es el mismo que representan los simulacros: una suerte de «campo», si se quiere hablar en términos de física moderna.

---

14 A condición de que ningún obstáculo infranqueable se interponga. Cf. 47: μηδὲν ἀνακόπτειν ἢ ὀλίγα ἀνακόπτειν. Cf. 60. Cf. también T. E. Drabkin (1938).

15 Cf. 49: ὠκέως ταῖς φοραῖς χρωμένων. Cf. infra, p. 200, n. 35.

16 Cf. 48: ἡ γένεσις τῶν εἰδώλων ἅμα νοήμαι συμβαίνει.

17 Cf. 50: τοῦ ἑνὸς καὶ συνεχῶς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντων. Cf. E. Moutsopoulos (1959*a*), pp. 27 y ss., donde se comenta una teoría un tanto análoga de Platón sobre el oído.

18 Bergson estará equivocado al acusar de discontinuismo a toda la filosofía griega. Cf. nuestro trabajo sobre «La critique du platonisme chez Bergson» (Moutsopoulos, 1962*c*), especialmente pp. 241 y ss.

19 Cf. supra, p. 196, n. 10.

20 Cf. 50: σύμμετρον.

21 Cf. supra, p. 196, n. 8.

22 Cf. 49: οὐ γὰρ ἐναποσφραγίσαιτο τὰ ἔξω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν... διὰ τοῦ ἀέρος τοῦ μεταξὺ ἡμῶν τε κἀκείνων. Esta idea de desdeñabilidad del ambiente, que al mismo tiempo no hace ningún caso del rol del sistema nervioso, es bien antigua. Cf. J. I. Beare (1906), p. 109. Cf. G. M. Stratton (1917), p. 33-34. Cf. E. Moutsopoulos (1962*c*), p. 29.

23 Cf. A. Rivaud (1948), t. 1, p. 354.

digitalia
www.digitalia.us

Existe una causalidad externa que domina el proceso de deformación de los simulacros a causa del desplazamiento de sus átomos, pero el solo hecho de que esos átomos se presten a esa modificación de sus posiciones iniciales respectivas es un índice importante de su propia sutileza, lo mismo que de la de los simulacros mismos. Si el término *clinamen* está ausente de los pasajes considerados, nada se opone, en la teoría enunciada,[24] a que haya sido introducido más tarde en el sistema, donde asimismo se le encuentra implícito.[25] Por otra parte, los átomos de los simulacros pueden desviarse en el momento de su adaptación a las condiciones externas. ¿La idea de «adaptabilidad» no prefiguraría ya la acepción especial acordada a la noción de *clinamen*?

Sucede lo mismo con la doctrina que admite la existencia, en los órganos de los sentidos, de «átomos que simpatizan con los del objeto sensible por la interposición de los εἴδωλα».[26] Si Epicuro quiere negar así toda participación activa de la conciencia en el conocimiento[27] y limitar su rol a una pasividad enteramente mecánica, no es menos verdadero que reconoce implícitamente a todas estas partículas una tendencia innegable a dirigirse hacia las que, venidas del exterior, ofrecen en relación con ellas una cierta afinidad. Hay en este caso, por decirlo así, una elección que no podría ser explicada únicamente por medio de alguna causalidad implacable. Además, la imagen obtenida a través del acto de percepción sensorial es conforme en todo, en principio, con el objeto percibido gracias a la emanación de los simulacros,[28] sea por su afluencia repetida, sea por la forma que imprimen.[29]

---

24 Cf. supra, sobre todo p. 197, n. 15, y pp. 197-198, n. 16-18.

25 Los voluntarismos científicos modernos se servirán hasta el extremo. Cf. E. Moutsopoulos (1984*e*), en especial pp. 211 y ss. Para una interpretación diferente, cf. S. I. Valilov (1948).

26 Cf. A. Rivaud (1948), p. 355.

27 Es precisamente la teoría que, según los testimonios de Cicerón, *De fin.,* I, 19, 63, Plutarco, *Contra Col.,* y Arriano, *Epict. diss.,* II, 23, 21, Epicuro habría desarrollado en su obra *Περὶ κριτηρίου ὁ Κανών.*

28 Cf. 50: καὶ ἣν ἂν λάβωμεν φαντασίαν... τοῖς αἰσθητηρίοις εἴτε μορφῆς εἴτε συμβεβηκότων, μορφή ἔστιν αὕτη τοῦ στερεμνίου. Entre los caracteres adquiridos de los objetos debe colocarse el color; cf. *Contra Teofrasto,* II (Usener, fr. 29; Arrighetti, fr. 15): οὐκ ὀιδ' ὅπως τὰ ἐν σκότει ταῦτ' ὄντα φῆσαι χρώματ' ἔχειν. Cf. Plutarco, *Contre Col.,* 1110c: Ἐπίκουρος... οὐκ εἶναι λέγων τὰ χρώματα συμφυῆ τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ γεννᾶσθαι [...]. Esto, sin embargo, no concuerda en nada con lo que se afirma en la *Epístola a Heródoto* acerca del color en función de la forma de los objetos reproducidos por los

digitalia
www.digitalia.us

Ahora bien, los simulacros, móviles y deformables según el proceso ya expuesto, siendo conformes en principio con los objetos de los que emanan, inducen a error a la conciencia. Se tiene por cierto que el error «no reside ni en la sensación[30] ni en la imagen [...] El error proviene siempre de la opinión o del juicio».[31] El acuerdo con la epistemología aristotélica es aquí bastante evidente. Pero sería necesario examinar el problema más de cerca. Epicuro precisa que la falsedad y el error[32] están siempre en la consideración que se agrega[33] a la percepción y que tiene contacto con la espera, en vano, de una confirmación o de una no-contradicción que le debe ser procurada. ¿Se trataría de una emanación[34] de ciertos elementos del alma, que corresponden a los de los simulacros,[35] que se presentarían espontáneamente en el umbral de la conciencia en ausencia de todo elemento proveniente del exterior? Así se explicarían, por ejemplo, las imágenes y los sueños,[36] igual que cierta tendencia del juicio a establecer criterios arbitrarios: una percepción errada sería imputable a la espera de una sensación diferente de la que acaece en realidad. El error dependería de la

---

simulacros (49: τὴν ἑαυτοῦ φύσιν τοῦ τε χρώματος καὶ τῆς μορφῆς, e ibídem). Cf., sobre el aspecto lógico del problema, J. L. Stocks (1925), especialmente p. 197.

29 *(Viene de p. 198)* Cf. *Epístola a Heródoto,* loc. cit.: κατὰ... τὸ πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ ἐιδώλου.

30 Sext. Emp., *Adv. dogm.,* II, 355 (Usener, p. 182, 33): Ἐπίκουρος δὲ πᾶν αἰσθητὸν ἔλεξε βέβαιον εἶναι.

31 Cf. A. Rivaud (1948), p. 355. Cf. la afirmación de Diógenes Laercio, *Vida de Epicuro* (I, 31, 3), según la cual los criterios de la verdad serían para Epicuro τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη.

32 Epicuro emplea los términos πλάνη (cf. ed. Arr. 3. 112. 9; 29. 7, 9, 13, 25; 31, 28, 1), ψευδὴς (cf. Arr. 2. 50 8/12, 51 10; 6. 59 2; 129. 14 6, 15 4, 17 11, 20 10/17; 34. 3 4) y διαμαρτάνω (διημαρτημένον) (cf. Arr. 2. 50, 8, 51 5, 52 3; 29. 17 1, 19 24, 20 3/8/26), sin distinguir demasiado entre *falso, errado* y *mentiroso.* Cf. E. Moutsopoulos (1961), cap. 11, y (1966*a*).

33 Cf. 50: ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ. Cf. *Ratæ sententiæ,* XXIV: τὸ δοξαζόμενον καὶ τὸ προσμένον... τῇ ματαίᾳ δόξῃ.

34 Cf. 51: ἄλλην καὶ κίνησιν ἐν ἡμῖν.

35 Cf. 63, donde se afirma que el alma contiene, entre otros, elementos sutiles gracias a los cuales es posible el pensamiento (recuerdan extrañamente a los «elementos sutiles» de los simulacros, rápidos como el pensamiento). Sobre un punto de vista análogo en Lucrecio, cf. P. Lavallette (1934). Sobre la anticipación en Epicuro, cf. Diógenes Laercio, X, 33. Se estaría tentado de ver en esta concepción el fondo sobre el cual se habría formado la idea de *prenoción,* puesta más tarde en evidencia por los epicúreos; cf. H. Usener (1966), p. 188, 15-17. Cf. la crítica de Plotino, *Enn.,* V, 5, 1 (20 y ss.; cf. E. Bréhier, ed. de Plotino, t. 5, p. 84). Cf. N. W. de Witt (1954) y (1943), especialmente p. 32. Cf. supra, p. 180, n. 2.

36 Cf. 511: φαντασμῶν... ἐν εἰκόνι ἢ καθ' ὕπνους.

digitalia
www.digitalia.us

ἐπιμαρτύρτησις o de la ἀντιμαρτύρησις[37] de la espera, y nosotros seríamos responsables de ello en cierta forma.[38]

Sin embargo, la sensación no es verdaderamente real sino en cuanto «vivida», y de ningún modo como correspondiente a una realidad objetiva. En el curso de su trayecto, los elementos de los simulacros pueden desplazarse unos a causa de otros, caso en el cual la imagen que nos dan de un objeto ya no es absolutamente idéntica a éste:[39] es el ejemplo de las imágenes de los objetos alejados. Epicuro, en ese plano, pone en evidencia un cierto relativismo. Hablando del movimiento de los átomos,[40] afirma que nos parece diferente según se efectúe en un espacio limitado o infinito, donde la noción de dirección, por ejemplo, ya no tiene curso.[41]

Al término de este análisis se imponen ciertas conclusiones: *a*) La idea o, por lo menos, la prefiguración de la idea de *clinamen* está presente en el sistema de Epicuro a partir de la *Epístola a Heródoto,* en la cual se sugiere que los átomos de los simulacros no son en absoluto de la misma naturaleza que los otros átomos de los cuerpos de los que emanan. Son más sutiles y, por así decirlo, menos sometidos a las leyes de la gravedad. Su naturaleza está emparentada, de alguna manera, con la de los átomos que componen el pensamiento, manifestación por excelencia del alma, y que responden espontáneamente a la afluencia de las partículas venidas del exterior a crear las sensaciones. *b*) Esta espontaneidad del movimiento de los átomos del alma estaría en el origen del error, que, en el momento de una

37 Sobre la proveniencia y el sentido de ciertas nociones de la lógica epicúrea, cf. J. L. Stocks (1925). Según A. Levy (1950), p. 54, la ἐπιμαρτύρησις y la ἀντιμαρτύρησις en cuanto formas de la experiencia, apariencia esta misma, no son en ningún concepto criterios válidos de la verdad.

38 El examen paralelo del pensamiento de Lucrecio no contradice este punto de vista. Cf. *De nat. rerum,* IV, 817: «ac nos if fraudem frustraminis ipsi». Cf. P. Giuffrida (1950), t. 2, pp. 52-53. Cf. P. Boyancé (1963), p. 191: «Los argumentos de Lucrecio [sobre el error] pueden muy bien provenir del Maestro y no haber sido sugeridos especialmente por la controversia más reciente entre Carnéades y su escuela con los estoicos [...] El problema no tiene para Lucrecio sólo un aspecto epistemológico, sino también un lado moral [...] Del error [...], si este no se debe a los sentidos, somos responsables de lo que nuestro juicio agrega a los sentidos. De ahí se concluye que tenemos la posibilidad de liberarnos del error». Cf. N. W. de Witt (1954), p. 139 y n. 17.

39 Cf. supra, p. 197, n. 15.

40 Cf. 60.

41 Cf. J. Mau (1954), especialmente pp. 18-20.

digitalia
www.digitalia.us

sensación, reside esencialmente en el juicio sobre su objeto. En la espera «intencional» de una sensación prevista, como la sensación misma se encuentra esperando asimismo una confirmación de su veracidad, la conciencia llega a equivocarse porque los átomos del pensamiento, movidos espontáneamente y como por anticipado,[42] forman en la conciencia una imagen que ya no corresponde a los datos de la realidad, esto es, a la figura de los simulacros que emanan del objeto percibido. *c*) El alma no es ciertamente la única fuente de su error, puesto que el proceso según el cual los simulacros de los objetos llegan a los sentidos permite en ciertos casos, sobre todo cuando su trayecto es largo, que muchos de sus elementos queden, respectivamente, desplazados, falseando por lo mismo el orden inicial de su agrupación gracias a su «adaptabilidad» a condiciones desfavorables a su propagación.

Por consiguiente, el error no sería solamente un estado del pensamiento, sino también, en numerosos casos, una función que resultaría de la sutileza y de la movilidad de una clase privilegiada de átomos, en cierta forma superiores.

42 La idea de esta representación que precede a la sensación podría ser de origen estoico (cf. Arnim, *SVF,* t. 2, núms. 74, 78; entre los estoicos habría tenido el sentido de un asentimiento).

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

23. EL «ARTE DE VIVIR» SEGÚN EPICURO: *PETTÉIA* Y *KAIROS*

1. Reflexiones preliminares. ¿En qué medida el «arte de vivir» epicúreo puede ser asociado a una *pettéia*? Las consideraciones que siguen estarán repartidas en tres unidades temáticas, ligadas entre sí por un hilo conductor que les asegurará continuidad y estructuración lógica: en primer lugar, el término *pettéia* será definido y precisado como un proceso a la vez teórico y práctico de evaluación, de programación y de calificación de eventualidades debidas a la casualidad en un complejo dado de situaciones; en segundo lugar, se describirá la función del *kairos* en el cuadro de esta programación como eventualidad pragmática en el interior de una función que se presenta bajo dos aspectos bien distintos: *a*) como un despliegue de la intencionalidad; luego, *b*) como una cinética de la conciencia capaz de instalarse en el pasado o en el futuro, permitiendo la actualización de una secuencia de ocasiones presentadas por el curso de los acontecimientos. Se evocarán finalmente las condiciones para la elaboración de un «arte de vivir», verdadera «elección de vida» propia del sabio epicúreo. Una serie de conclusiones cuantificarán la amplitud, el sentido y los límites de aplicación de la respuesta dada a la pregunta inicialmente planteada.

2. *La actividad* petteica, *escrutinio actual de potencialidades.* La *pettéia* es el medio por excelencia del que dispone la conciencia para situarse en un contexto práctico estructurado ya existente que ella crea o que reestructura en rigor, a fin de evaluar el alcance y de comprender mejor el contenido antes de proceder a una elección o a una serie de elecciones integradas en un conjunto de operaciones tácticas, inherentes a una estrategia dinámica. Se trata de asir las posibilidades de utilización de un conjunto

digitalia
www.digitalia.us

de procedimientos relativos a la intervención de la conciencia en un devenir preciso, ubicado fuera de ella y que se desarrolla independientemente de ella. Por medio de esta intervención, la conciencia se afirma como conciencia de sí misma, lo mismo que como conciencia del tejido de acontecimientos sobre el que actúa. La *pettéia* constituiría entonces un «savoir faire» especializado y susceptible de procurar los recursos más sutiles, adaptables a las situaciones complejas a las cuales la conciencia debe hacer frente según el caso.[1]

Esta dialéctica no sería otra cosa que la inversión y la racionalización de la concepción fatalista conforme a la cual todo pasa en un plano trascendente, sin que los humanos lo sepan, entre dos jugadores de ajedrez, el Bien y el Mal.[2] De esta lucha con predominio maniqueo, Epicuro hace un caso exclusivamente humano: según él, no hay ninguna necesidad de soportar pasivamente un destino impuesto desde arriba (es lo que los estoicos parecen confirmar encomendándose a la providencia,[3] doctrina que supone la de la homología con la vida de la naturaleza);[4] es suficiente actuar para evitar el mal y liberarse de éste eligiendo el bien, aunque sea bajo la forma del placer. En consecuencia, este «actuar» es a la vez liberación y afirmación de la conciencia: la libera de una intervención de lo eventual y la rinde dueña de sí misma para dominar su propio destino, un destino que ella se crea exclusivamente. Es la conciencia la que, en adelante, crea *su* devenir como un devenir universal cuyo curso puede reestructurar reestructurando el suyo propio.

Ya para Heráclito, el niño Eternidad se dedicaba a un juego de ajedrez (o de damas)[5] en el que desplazaba peones, πεττούς a su antojo con el objeto de crear verosímilmente las reglas, todavía inexistentes, de esta actividad lúdica. Para Platón, quien se inspira, aunque sea poco, en esta imagen, la *pettéia* llega a ser principalmente un procedimiento; mejor dicho, una disciplina de investigación apropiada y aplicable a varios niveles, científico y artístico por ejemplo. Consistiría en denominar o, más

1 Cf. Platón, *Rep.,* VI, 487c; *Fedro,* 274d; *Polít.,* 299e; *Leyes,* VII, 820c-e.
2 Cf. T. Burckhardt (1954), pp. 37 y ss.
3 Cf. *SVF,* fr. 331, III, 81, 20-22 (Dión Crisóst., *Or.,* § 43): ἀρχὴ νόμος ἀνθρώπων διοίκησις καὶ πρόνοια ἀνθρώπων κατὰ νόμον.
4 Cf. E. Moutsopoulos (1992*c*).
5 Cf. Heráclito, fr. B52 (D.-K 16): αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων.

digitalia
www.digitalia.us

bien, en enumerar exhaustivamente[6] los posibles en un contexto dado en términos de devenir, luego clasificarlos en favorables o desfavorables y, por último, optar por el mejor, el más conveniente y el más adecuado al fin considerado.[7] Hay en ello una especie de llamada a la finalidad general donde se inserta la elección *petteica* del bien, al cual procede la conciencia. Va de suyo, en adelante, que esta finalidad está exenta de toda dependencia, de toda fatalidad (o providencia): obedece exclusivamente a la idea que la conciencia se hace del bienestar y de la felicidad, que pueden definirse por medio de categorías muy generales: *ataraxia*, *placer catastemático*, *placer cinético.* Esas categorías no se mueven sin exigir, en cada caso preciso, opciones precisas también, que no son válidas sino después de haber sido decididas con todo conocimiento de causa y con toda la *representación previa* de los efectos que deben producirse normalmente. La causalidad no queda entonces abolida como consecuencia; es simplemente convertida, reestructurada, a fin de servir los fines que la conciencia se ha propuesto.

La *pettéia* implicaría de manera general una actividad de la conciencia que comprende diversas fases, a la manera de las fases del juego que preceden a un movimiento preciso del jugador de ajedrez (o de damas): *a*) reconocimiento del terreno y evaluación de las fuerzas disponibles de los jugadores rivales, así como de los aspectos favorables y desfavorables de las situaciones respectivas; *b*) enumeración tan exhaustiva como sea posible de la elección entre los movimientos tácticos que se ofrecen al jugador; *c*) evaluación, sucesivamente, de la relación de utilidad y de finalidad de cada uno de esos movimientos, teniendo en cuenta los efectos posibles; *d*) decisión definitiva sobre la elección operada y aplicación efectiva de esa elección en el juego. Esas fases sucesivas, en consecuencia, son las mismas que toda conciencia sigue consecutivamente para concebir y realizar un plan cualquiera relativo al acto voluntario de la conciencia,[8] acto comparado a un «drama en cuatro actos».[9] Ciertamente, este análisis del acto volunta-

6 Cf. Platón, *Filebo,* 17c-e; P. Kucharski (1949), pp. 117-118; E. Moutsopoulos (1991*e*), pp. 31-34, especialmente p. 36 y n. 36.

7 Cf. E. Moutsopoulos (1975*b*), pp. 33 y ss.

8 Cf. E. Moutsopoulos (1984*e*), pp. 21-275, especialmente pp. 234-235.

9 Cf. ibídem, *Ret.,* A2, 1357a4; *Gen. y corr.,* A2, 316a5; *Ét. a Nicóm.,* Γ4, 1250a33: συνιδεῖν τοὺς καιρούς.

digitalia
www.digitalia.us

rio parece demasiado inspirado por una mentalidad al menos escolástica, puesto que, en efecto, la conciencia actúa en ese caso de manera sintética: reduce repentinamente todo acto de orden táctico a la estrategia que persigue y establece su elección definitiva casi desde la primera evaluación de la situación por afrontar, que no puede poner en ejecución sino después de haberla sometido a una prueba teórica. La fase de deliberación es la única que se debe retener entre todas las fases de la actividad *petteica,* en cuanto condensa en ella a todas las otras.[10]

Apliquemos ahora la función de la *pettéia* al juego general de la conciencia en el ámbito de los placeres, como lo entiende Epicuro. A fin de actuar correctamente, la conciencia opta por seguir el placer más conveniente y el más duradero: vivir con belleza, καλῶς ζῆν,[11] vivir con felicidad, μακαρίως ζῆν,[12] supone, finalmente, poder comparar las diversas opciones y escoger la mejor de ellas, sin preferir, por tanto, los placeres más intensos sino aquellos cuya finalidad es la mejor adaptada al carácter razonado de la existencia. Así es como se comprende la afirmación de Epicuro según la cual «considerándose que el bien preferible es aquel que conviene naturalmente a la existencia, πρῶτον ἀγαθὸν σύμφυτον,[13] no optamos por todo placer; nos ocurre más bien tener que dejar de lado muchos placeres cuando éstos representan dificultades mayores».[14] Las consecuencias de la opción cuentan más que el placer desdeñado primero y reflejan, por una parte, el carácter razonado del «hedonismo» epicúreo y, por otra parte, el importante rol de la investigación *petteica* en la decisión de la elección final de la conciencia. Si el carácter *petteico* del proceso examinado es evidente, lo es porque la *pettéia* es el medio más eficaz del que dispone la conciencia para asumir su propia finalidad.

3. *La kairicidad: una unicidad en la irrepetibilidad.* Conviene aquí dejar la palabra al filósofo francés Jean-Marc Gabaude,[15] quien ha sabido extraer de la noción misma de *kairos* y de la perspectiva filosófica que

10 Es el «golpe de vista» de los grandes maestros, el συνορᾶν de Aristóteles.
11 *Epístola a Meneceo,* 126; Usener (1966), 61, 18 y 21.
12 Ibídem, 128; Usener 62, 15 y 129 (U. 63, 1).
13 Ibídem, 129; U. 63, 5; cf. Platón, *Filebo,* 51d: καὶ τούτων συμφύτους ἡδονὰς ἑπομένας.
14 Ibídem, 129; U. 63, 5-8; cf. supra y n. 7.
15 Cf. J.-M. Gabaude (1990) y *Diotima,* 16 (1988), pp. 84-95.

digitalia
www.digitalia.us

implica una aplicación hermenéutica a la ética epicúrea completamente coherente y sólida.[16] La hermenéutica del epicureísmo que propone J.-M. Gabaude a la luz de una filosofía centrada en la idea de *kairos* pone el acento en la relación íntima que existe entre experiencia *káirica* vivida e intencionalidad de la conciencia que la prueba, más aún, en el carácter a la vez menor y mayor del *kairos,* estructura reestructurante de la realidad vivida. Estamos en presencia de dos dialécticas imbricadas la una en la otra y que no serían sino los términos de una dialéctica generalizada. Según es aplicada al epicureísmo por J.-M. Gabaude, la idea de intencionalidad de la conciencia, ya entendida como pura intención, como proyecto y como *dessein,* de la manera en que Bergson mismo la concibe, es alternativamente «intención de tender hacia un objetivo del placer» e «intención de revivir este objetivo una vez que ha sido alcanzado. El objetivo, en consecuencia, se subjetiviza y la interiorización prima y domina el objeto, lo evalúa, lo refiere a si»,[17] a pesar de que, en el mismo orden de ideas, «el sujeto goza entonces de su dominación del objeto. La conciencia [...] se obliga entonces intencionalmente frente a su objeto».[18]

Esta aplicación hermenéutica de la *kairicidad* (considerada a la vez como objetiva y como subjetiva, intencional y vivida) a la experiencia de los placeres que Epicuro entrevé, abre el camino a dos problemáticas diferentes en apariencia, aunque ligadas entre ellas, así como a la problemática del carácter *petteico* reconocido al proceso fundamental de elección racional de los placeres. Toda *kairificación* se hace, por cierto, en una zona

16 Cf. J.-M. Gabaude (1983), especialmente p. 212. Cf. J.-M. Gabaude (1948), especialmente pp 5-7, que contienen múltiples referencias bibliográficas (J.-M. Gabaude, 1983, especialmente pp. 212-213, y 1991-1992).

17 Cf. J.-M. Gabaude (1948), p. 5.

18 Ibídem: cf., sin embargo, el análisis de J. Brun (1956), p. 39: «Para los estoicos existe una continuidad del tiempo [...], para Epicuro la sabiduría consiste en no variar, en buscar el placer con tranquilidad. La sensación es, en consecuencia, un embargo en el sentido de que debemos tomar una actitud serena, el error y la pasión consisten en agregar a ese instante dimensiones que no tiene [...] sea viendo en él todo un pasado cargado de sentido [...] lo esencial está en que no nos comportemos como un apasionado, víctima de la opinión, esperando o temiendo [...]». En ese plano, se hace evidente que, para el autor, la discontinuidad temporal que la existencia de los diversos momentos sugiere, puede ser *káirica,* pero que toda *kairicidad,* implicando una intencionalidad apasionada, no sería de la competencia del sabio. En cambio, nada impide que el sabio, libre de toda pasión, se refiera intencionalmente al *kairos* como al momento único e irrepetible.

digitalia
www.digitalia.us

más que en un punto, «una zona crítica, un umbral, un feliz grado máximo de finidad, un momento concentrado y decisivo que oportunamente se demuestra indispensable en valor»;[19] por consiguiente, una verdadera optimalidad. Es necesario notar que dicho *kairos* no podría ser dominante para la conciencia, ni una «medida intangible, avasallante»;[20] por el contrario, corresponde a la conciencia descubrirlo, escrutarlo, ponerlo en evidencia y atribuirle un valor. La conciencia es la que define el alcance específico y condiciona el campo de aplicación. En este marco, el *kairos* permanece «en interacción con el contexto de vida, con el ambiente y la tónica afectiva e intelectual, es decir, filosófica, del sujeto».[21] Toda ocasión le es buena al hombre para sujetar el *kairos* a fin de llegar a sus fines. «En el momento *káirico* o privilegiado/crítico, la vida toma todo su sentido para quien sabe entender, o sea, los amigos del jardín, el arte del ritual, del detalle, del casi, hasta de un casi-nada decisivo».[22] J.-M. Gabaude interpreta con el mismo espíritu el pensamiento del autor de estas líneas, aplicándolo a la experiencia vivida del placer: «La intención del placer, una vez satisfecha, delimita» el dominio general de la existencia consciente y «coincide con la sabiduría duradera. La conciencia epicúrea es entonces afirmación de superactividad del existir, en cuanto estado permanente que asegura la expansión del ser en un más-que-ser [...] El más-que-ser así "ubicado" es una realización, una consumación feliz, una intensificación existencial del ser».[23] En ese clima, Epicuro concibe el goce del *kairos* como un proceso intencional de optimización de la existencia a través de la experiencia vivida de un placer dado, el mismo que es una ocasión favorable a la existencia para alcanzar un grado de conciencia ya no de ser, sino de más-que-ser. Existe una *estática* del placer que se aplica casi exclusivamente a los placeres catastemáticos, pero existe igualmente en los placeres cinéticos, una *cinética* de la conciencia que se mueve al paso de éstos; y, en fin, existe una *dinámica* de la conciencia frente al placer, que recubre la totalidad de sus estados privilegiados,[24] estados *káiricos,* si los hay. Máximo y óptimo simultáneamente atribuibles al *kairos* califican esta dinámica de la con-

19 Ibídem.
20 Ibídem, pp. 5-6.
21 Ibídem.
22 Ibídem, p. 6. Cf. E. Moutsopoulos (1981*d*), pp. 109-117 y 119-127.
23 Cf. J.-M. Gabaude (1948), p.6.
24 Cf. supra y n. 15; cf. E. Moutsopoulos (1974*a*), t. 3, pp. 224-226, y (1977*b*).

digitalia
www.digitalia.us

ciencia en la medida en que se orienta hacia el goce del placer. *El placer de la espera de un placer* sería una especie de *goce anticipado,* mientras que el *placer del recuerdo de un placer* sería vivido como su derivado.

El placer, en principio, no puede ser plenamente vivido sino sólo cuando es inesperado, puesto que escapa entonces a todo deleite (y, en consecuencia, a toda erosión) anticipada. Es placer puro. La conciencia no procede a su goce sino después de que se ha manifestado en su campo; es una ἐξαίφνης para ella. Este carácter de no-vivido-todavía hace del placer un estado privilegiado de la conciencia y desafía su estructura e incluso su funcionalidad. Sorprendentemente, la conciencia se reafirma de inmediato para operar de conformidad con su dinamismo *kairificante,* ya no en busca del placer pasado, sino de su mayor deleite, instaurando una *kairicidad segunda,* aumentada por una *kairicidad tercera* y así sucesivamente. La conciencia debe salir bastante rápido de su sorpresa para poder gozar del placer antes de que éste se le escape, desaparezca y, finalmente, se haya perdido para ella.[25] J.-M. Gabaude pone justamente el acento sobre «la relación interna entre más-que-ser, intencionalidad y oportunidad *kairica.* Esta relación expresa en el epicureísmo una cadena de momentos de placer específicos y la repetibilidad del placer. Más-que-ser, intencionalidad, kairificación, estos tres caracteres se identifican a nivel "ubicable". Definen la calidad óptima de la vida como receptividad comprendida, apreciativa y efectiva del mundo (re)unido con el placer».[26]

En la *Epístola a Heródoto,* Epicuro menciona una fuente de error posible τὸ προσμένον,[27] en cuyo caso la abertura de espera de la conciencia, el molde en el cual los *stimuli* materiales provenientes del exterior serán recogidos para ser transformados en imagen. El error se situaría en el cruce de la recepción y de la interpretación de los *stimuli,* que llegarían probablemente al nivel de los sentidos después de haber sufrido ya una deformación. Un προσμένον análogo sería tomado en consideración, con toda verosimilitud, en el momento de la manifestación de la intencionalidad *káirica* de la conciencia a propósito de la búsqueda de los placeres y en vista de su goce. Sin embargo, el riesgo de error en este caso queda mini-

25 Cf. E. Moutsopoulos (1975*b*), pp. 49 y ss.
26 Cf. J.-M. Gabaude (1948), p. 6.
27 Cf. E. Moutsopoulos (1968*b*).

digitalia
www.digitalia.us

mizado gracias a la actividad *petteica* de la conciencia en el instante de la elección racional de un placer. El matiz emotivo de la conciencia, cuando procede al deleite de un placer, se ve corregido «en la fuente» por la intervención de la *pettéia*, teñida de racionalidad.

Gracias a la *pettéia,* el *kairos* será utilizado con buen fin. J.-M. Gabaude[28] recuerda las expresiones de Sócrates en el *Filebo:* «Si en nosotros, los vivos, se disuelve la armonía, se produce entonces la disolución de la naturaleza y al mismo tiempo nacen también los dolores [...] Pero si la armonía se recompone y si la naturaleza se reconstituye, el placer se engendra [...]».[29] Más que el origen hipocrático de esta concepción,[30] se descubre aquí una actitud mecanicista de origen platónico que supone la posibilidad de una reestructuración de las estructuras de la conciencia con ocasión de la experiencia de un placer: no es de ningún modo incompatible con la actitud respectiva de Epicuro, que se organiza alrededor de la noción, implícitamente sugerida, de *kairos*. Para proceder al goce de un placer, debe precisarse «un ahora o nunca». *Demasiado pronto* y *demasiado tarde* forman un par dinámico de categorías opuestas. «Ni demasiado pronto ni demasiado tarde» puede llegar a ser también una categoría *káirica* transtemporal. «Transmutada en *kairicidad,* la temporalidad fenomenal es axiológicamente adelantada por Epicuro. El sabio sustituye los cuadros del tiempo por los cuadros *káiricos*» (Gabaude, 1948*,* p. 7).

4. *Un combinatorio ético casi artístico. Pettéia* y *kairos* se aclaran mutuamente en el marco de la búsqueda y del goce del placer. La *pettéia* es el arte de la prospección de los placeres posibles y de la preparación de la conciencia para una elección adecuada. El *kairos,* correctamente valorizado por la conciencia en busca de precisión de su propia actividad, se hace criterio de la rectitud de la aplicación ulterior de los datos de la *pettéia* para la refundición y la reestructuración de la realidad conformemente a la intencionalidad. Combinada con la actividad *petteica,* la actividad *káirica* llega a ser la manifestación de una elección cuantitativa que completa la elección cualitativa a la cual la conciencia ya ha procedido por anticipa-

28 Cf. J.-M. Gabaude (1948), p. 7.
29 Cf. *Filebo,* 31d; cf. Dióg. Laercio, X, 131; Usener, 68, p. 121, 34-35.
30 Cf. E. Moutsopoulos (1985*b*).

digitalia
www.digitalia.us

do.[31] *Pettéia* y *kairos* ofrecen una doble garantía de la rectitud de la elección, entre varios placeres en potencia, de aquel que será elevado al rango de placer en acto. Si hay error en un proceso tal, la conciencia tendrá siempre la posibilidad de rectificar su juicio con ocasión de otra elección. Pero no llegará nunca a recobrar lo que está definitivamente perdido para ella. La repetitividad de los placeres no logra abolir en nada su unicidad.

Es en el interior de la siempre renovada jerarquía de los placeres donde resulta posible superar «el principio y la raíz de todo bien» que es el placer del vientre,[32] al cual es reducible cualquier otro placer propio de la sabiduría o de la cultura (καὶ τὰ σοφὰ καὶ τά περιττά).[33] Mientras que, según los cirenaicos, con Aristipo a la cabeza, el placer es movimiento pasajero, para Epicuro el verdadero placer se sitúa más allá de todo movimiento, esto es, más allá de cualquier necesidad de placer. Los deseos del vientre son con toda seguridad fáciles de saciar: uno se arregla muy bien, por ejemplo, a pan y agua;[34] los placeres superiores, por su parte, no dependen de ningún deseo y están clasificados entre los περιττά, los que necesitan de un largo esfuerzo para merecer la preferencia anticipada de la conciencia. Bien activados, se constituyen en garantes del rechazo de la ignorancia, causa principal de las molestias del alma, y se transforman en placeres «ubicables» que no se revelan sin tener consigo la ataraxia, valor supremo de la vida. De ahí la función saludable de la anticipación (imaginativa) y de la memoria (recolectiva). *Káirica* por su naturaleza y por su estructura, la actualización de los placeres se evidencia esencial para la vida de la conciencia.

El sabio, a su vez, no se deja conducir por los deseos, los desdeña si hay necesidad, al ser la *prudencia*[35] su regla de conducta. Pesa por anticipado (συμμετρεῖν) el pro y el contra de cada situación. A la prudencia se agrega la razón, que recibe enseñanzas a partir de experiencias vividas que

---

31 Cf. los procesos «canónicos» de ἐπιμαρτύρησις y de ἀντιμαρτύρησις; Usener fr. 247, p. 181, 16 y 21, respectivamente.

32 Cf. Dióg. Laercio, X, 128-129.

33 Ateneo, *Dipnosof.,* XII, 546f; Usener, 409, 278.

34 Estobeo, *Flor.,* XVII, 34; Usener, 181, p. 156.

35 Cf. *Epístola a Meneceo,* 132; Usener, p. 64, 18-21: τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις, διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ἀγαθὸν ὑπάρχει φρόνησις; cf. ibídem, 135; Usener, p. 66, 1-2: [...] οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως. Sobre la concepción epicúrea del progreso, cf. L. Robin (1942), pp. 130-131.

digitalia
www.digitalia.us

somete a la conciencia, sea con apresuramiento o con retardo *káiricos,* según el caso.[36] Prudencia y razón (o ponderación) son dos de los elementos de la cuádruple raíz de la razón práctica, ya considerados por Platón.[37] Serían movilizadas, respectivamente, en el curso de los procesos de la investigación *petteica* de los placeres y de la aplicación *káirica* de las enseñanzas de la experiencia. A fin de no alargar el campo del presente estudio, limitémonos a tener en cuenta, en este momento, la intervención de las facultades del alma según Epicuro, intervención que se revela, al respecto, movilización total. La prudencia y la razón no son las únicas puestas en cuestión. Se ha visto que la memoria y la imaginación[38] entran también en juego, visto su rol en las actividades *petteica* y *káirica* en la evaluación y experiencia de los placeres. En consecuencia, el gran protagonista de la moral epicúrea es, sin duda alguna, la naturaleza, que inspira en el sabio modelos de vida respetable. Los grandes antagonistas, epicúreos y estoicos, se unen en la veneración que profesan a la naturaleza y a los modelos de vida moral que piensan que ésta ofrece.[39]

Si Epicuro busca en la naturaleza paradigmas de comportamiento, no dejará de crearlos por iniciativa propia. No son en absoluto categorías establecidas a priori, sino categorías escogidas y evaluadas por el contacto de la conciencia con la experiencia. La existencia de tales categorías no disminuye en nada la importancia de cada uno de los placeres considerados en sí mismos. El arte de vivir, como se perfila detrás del empleo de la *petteia* y el recurso al *kairos,* demuestra ser un verdadero combinatorio de intencionalidades. Su finalidad funcional reside en la precisión de la utilidad de las elecciones cualitativas y cuantitativas operadas con respecto a una finalidad primera vinculada al carácter creativo de la actividad de la existencia moral.

Esta actividad se manifiesta bajo el aspecto estético de una creatividad artística. El hombre de Epicuro se afirma entonces como artista, más pre-

---

36 Cf. *Epístola a Meneceo,* 132; Usener, p. 64, 15-16: νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν... καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων; cf. ibídem, 133 (U. p. 66, 1-2) κρεῖττον εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτεχεῖν.

37 Cf. p. ej. Platón, *Leyes,* I, 631c; A. Diès (1942); E. Moutsopoulos (1965*a*).

38 Respecto a consideraciones de Epicuro sobre lo imaginario, cf. E. Moutsopoulos (1980*b*), especialmente pp. 30-35.

39 A la máxima ὁμολογουμένως ζῆν de Zenón, Crisipo habría agregado τῇ φύσει. Cf. E. Moutsopoulos (1992*c*).

digitalia
www.digitalia.us

cisamente como artesano, que no deja de tejer sobre una trama dada, siguiendo un modelo que él mismo ha elegido y, en el interior de un marco que se ha trazado, una serie de variaciones, entre las cuales cada una presenta un carácter único, irrepetible e inimitable, sin caer nunca en la trampa que la prefiguración de un placer correría el riesgo de tenderle.[40] El sabio, sin embargo, tiene el derecho de sonreír ante la representación anticipada de un placer previsible, pero no buscado o necesariamente transformable en placer vivido.[41] En busca de una regla de comportamiento renovada sin cesar en la medida de las condiciones en las que se empeña continuamente para afrontar la vida, pero siempre preservando su derecho a la libertad, la conciencia oscila entre la actividad *petteica* y la actividad *káirica*. «El atomismo epicúreo no se reduce a una yuxtaposición de islotes monádicos, de individualidades aisladas y de instantes separados. Enfatiza la constructividad arquitectónica».[42] La vida entera del hombre responde a la noción de «arte de vivir» y en esa perspectiva «están [...] racionalmente superados el hedonismo y el actualismo cirenaicos del *hic et nunc*».[43]

5. *Algunas conclusiones.* Lo que en la ética del epicureísmo sirve de contrapunto dialéctico a la *petteia* y al *kairos,* como han sido definidos precedentemente, es la idea de totalidad aplicada a la vida del sabio, vida entendida como conjunto coherente, unificado y unificante. Escrutar el horizonte de placeres eventuales para elegir el más calificado, definir entre todos los instantes propicios «el ahora o nunca» en el que el placer será ventajosamente vivido en el cuadro de una vida consecuente; he ahí la preocupación cardinal constante del hombre de Epicuro. Esta constancia define la visión de «constructividad arquitectónica» de la que se acaba de hablar. Se trata de una visión en construcción, en creación continua, enriquecida a cada instante. Se trata de dimensiones nuevas que no están de ninguna manera en oposición unas con otras. *Pettéia* y *kairos,* a partir de entonces, sirven, respectivamente, de medios de calificación y de cuantificación de las eventualidades que se ofrecen a la elección de la conciencia en

40 Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación,* I, B, § 29; cf. E. Moutsopoulos (1958*b*), § 12, pp. 27-28.
41 Cf. E. Moutsopoulos (1969*b*).
42 Cf. J.-M. Gabaude (1948).
43 Ibídem.

digitalia
www.digitalia.us

el interior del ámbito general de su actividad. Le incumbe reestructurar sin cesar el campo en el que evoluciona y que le sirve de lazo de unión con la realidad universal para asegurarle la unidad, la continuidad y, sobre todo, la plasticidad en el sentido del cuidado de la creación artística. Esta estructuración y esta reestructuración responden imperativamente a una estructuración y a una reestructuración incesantes de la conciencia creativa del sabio. Es a través de ellas como la virtud de la ἀταραξία de la conciencia queda asegurada. La ἀταραξία no podría ser un producto de inconsciencia; si se impone a la vida interior, es por la preocupación constante de la conciencia por llegar a la certeza de una consecuencia existencial. *Pettéia* y *kairos* contribuyen a facilitar el camino hacia esa certeza.

digitalia
www.digitalia.us

24. KAIROS: ¿BALANZA O NAVAJA? LA ESTATUA DE LISIPO Y EL EPIGRAMA DE POSEIDIPO

En el prólogo de mi libro sobre Kairos[1] cito, traducido, el epigrama que Poseidipo[2] compuso a la estatua que el escultor Lisipo de Sición[3] dedicó a Kairos, calificado por Ion de Quíos como hijo menor de Zeus.[4] Esta estatua, frente a la que esculpió el cincel de Polícleto,[5] muy poco mencionada en la Antigüedad, no tardó en hacerse célebre. Testigos de esta circunstancia, las numerosas representaciones que inspiró, de las cuales tres por lo menos están en nuestra posesión en forma de relieves. Dos de esos relieves, los de Turín y de Trogir (Serbia), son los que se encuentran mejor conservados. El que hay en Atenas es sólo un simple fragmento.[6] Los dos primeros representan el personaje de Kairos con los rasgos de un joven,[7]

1 Cf. E. Moutsopoulos (1991*b*), p.11.

2 Su *floruit* se sitúa a mediados del siglo III antes de nuestra era. Cf. *Anthologie grecque,* XVI, 275.

3 Activo a partir de la mitad del siglo IV a.C. hasta más o menos 316. Su *Kairos* se remontaría al 330.

4 Cf. Pausanias, *Descr.,* V, 14, 9, que señala que Ion de Quíos sostenía esta versión en su *Himno.*

5 En todo caso, Plinio, XXXIV, 55-56, no hace ninguna mención. Para una enumeración más amplia, cf. *Lexicon Iconographicum Mythologiæ Classicæ* (en adelante, LIMC), Zúrich / Múnich, Artemis, t. V, 1, pp. 923-926.

6 Museo de la Acrópolis, n.º 2799.

7 En los tiempos modernos, las representaciones de Kairos siguen la tradición (actitud, atributos), pero el personaje presenta los rasgos de un hombre de edad madura, como en esa piedra preciosa de 1772 (Londres). Para otras representaciones modernas de Kairos (bajo el nombre de Oportunidad), cf. también E. Moutsopoulos (1987*b*).

digitalia
www.digitalia.us

con abundante cabellera cayéndole sobre la frente y el cráneo casi calvo en la parte posterior. Corre «furtivamente»,[8] con las rodillas dobladas, las alas desplegadas en la espalda y en los tobillos, los brazos extendidos hacia adelante. En su mano izquiera está apoyado el fiel de una balanza, mientras que —detalle pintoresco— con el índice de la mano derecha interviene en el equilibrio del aparato haciendo oscilar uno de los platillos.

Todos los detalles de esta imagen sintética, excepción hecha de la balanza, están fielmente descritos por Poseidipo en su epigrama. En el poema, una navaja que se supone extremadamente cortante[9] sustituye a la balanza. ¿Cuál es, por lo tanto, la razón de esta sustitución? ¿Poseidipo habría tenido conocimiento de una variante en la obra de Lisipo? ¿Habría esculpido éste dos estatuas diferentes? Es poco probable en razón *a*) de la celebridad de la única estatua a la cual se ha hecho alusión y *b*) de la concordancia existente entre los relieves disponibles.

A falta de una explicación más convincente, nos vemos forzados a suponer que Poseidipo no habría contemplado nunca la estatua original, menos aún alguna de sus numerosas reproducciones en relieve, puesto que entonces no se habría permitido jamás reemplazar un atributo tan esencial del personaje. En cambio, todo conduce a creer que habría leído una descripción más o menos sucinta, del género de aquellas con las cuales Pausanias[10] nos ha gratificado más tarde. En dicha descripción debía de figurar el término ΖΥΓΟΝ, 'balanza', que nuestro poeta, cometiendo una equivocación, debió de haber leído ΞΥΡΟΝ, 'navaja', de ahí la sustancial discrepancia constatada. En las condiciones generales válidas en la época, el error era, desde el punto de vista «paleográfico», fácil de cometer, al igual que, desde el punto de vista psicológico, tal error parece ser fácilmente explicable por la intención que se presume en el poeta: en efecto, la navaja cortante proporcionaba un elemento en extremo útil, incluso precioso, para dicha intención, que consistía, a no dudarlo, en simbolizar la función mayor de Kairos, esto es, la de «cortar».[11] La disposición ha debi-

8 Para mayores detalles sobre el estilo de Lisipo, cf. E. Moutsopoulos (1997*c*).

9 Cf. el verso 6 (supra y n. 2). El fresco n.º 16 citado en LIMC, t. V, 1, p. 924, fue inspirado manifiestamente por nuestro epigrama en una fecha muy posterior.

10 P. ej., *Descr.,* V, 11, 1-10 (Zeus de Fidias en Olimpia); ibídem, 17, 5-19, 10 (*larnax* de Kipselos en Olimpia). Cf. supra y n. 5.

11 Cf. «Nota sobre el significado de *kairos*», en E. Moutsopoulos (1991*b*), pp. 32-33.

digitalia
www.digitalia.us

do de ser estimulada y facilitada por la tradición literaria.[12] La equivocación de Poseidipo no fue, en consecuencia, haber falseado los datos de que disponía, sino simplemente haberse equivocado en un detalle tan importante del texto que le había servido de inspiración.

12 Cf. *Ilíada,*, K173: ἐπὶ ξυροῦ ἵσταται ἀκμῆς... ὄλεθρος ἠὲ βιῶναι; Simónides, 103: ἀκμῆς ἐστυκυῖαν ἐπὶ ξυροῦ; Heródoto, VI, 11: ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς ἔχεται ἡμῖν τὰ πράγματα; Teognis, 557: κίνδυνος ἐπὶ ξυροῦ ἵσταται ἀκμῆς; Esquilo, *Coéforas,* 883: ἔοικε νῦν ἐπὶ ξυροῦ πέλας αὐχὴν πεσεῖσθαι; Sófocles, *Antígona,* 996: βεβὼς ἐπὶ ξυροῦ τύχης; Eurípides, *Hércules,* 630: ἔβητ᾽ ἐπὶ ξυροῦ; Teócrito, XXII, 6: ἐπὶ ξυροῦ εἶναι, etc.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

25. EN BUSCA DE LOS ORÍGENES DEL ESTOICISMO

El estoicismo es una corriente filosófica que, habiéndose afirmado definitivamente a partir de los inicios del siglo III antes de nuestra era, se impuso sobre la filosofía antigua postaristotélica en Grecia y Roma, impregnó el pensamiento de los Padres de la Iglesia[1] y se mantuvo durante todo el medievo en Bizancio y en Occidente, antes de triunfar en el siglo XVI con Montaigne[2] y con Pascal en el siglo XVII,[3] por citar sólo a estos dos pensadores. Sus repercursiones serán todavía sentidas en la filosofía kantiana[4] y aun más adelante.

La primera aparición del estoicismo en la Antigüedad está íntimamente asociada a la personalidad de Zenón de Citio, originario de uno de los centros más importantes de la isla de Chipre y orgulloso, por cierto, de sentirse llamado con ese nombre por sus contemporáneos.[5] Independientemente de los efectos que la filosofía (como fue practicada en esa época en Mégara y en Atenas) pudo tener sobre la primera exposición de la doctrina estoica antes de Cleantes y Crisipo, se puede suponer que, al llegar a Atenas, Zenón era ya portador de por lo menos un fondo de sabiduría

---

1 Cf. M. Spanneut (1957), pp. 37 y ss.

2 Zanta (1914), J. Aemard d'Angers (1963); cf. también Descartes, *Discurso del método,* III parte. Se mencionará igualmente a este respecto la influencia del teatro de Corneille.

3 Cf. K. Christodoulou (1975), pp 31 y ss.

4 Como la noción de *prohairésis* («Willkür») en la *Crítica de la razón práctica.* Cf. G. Kruger (1961). J.-M.Gabaude (1997).

5 Cf. Dióg. Laercio, VII, 1-24 (cf. *SVF,* I, pp. 3-15, especialmente p. 4, 34).

digitalia
www.digitalia.us

heredada de su medio de origen, juntamente con ciertas doctrinas de la escuela socrática que le eran familiares desde su adolescencia gracias a las lecturas que la benevolencia paterna le había procurado.[6]

No se ha dejado de descubrir equivalencias entre muchas de las nociones sostenidas por los estoicos, las de *fuego cósmico* y de *logos,* también la de *heimarmené,* por ejemplo, y las ideas presentes en lo que se ha convenido en calificar como consideraciones orientales de orden filosófico.[7] Cierto es que prefiguraciones de esas nociones pueden ser advertidas en el pensamiento griego anterior, respectivamente en Heráclito[8] y en los representantes de la concepción trágica de la historia, con Heródoto a la cabeza,[9] o de la condición humana, especialmente en Sófocles.[10] No es menos verdadero que esas prefiguraciones no sólo podrían haber provenido de una tradición cuyas raíces estarían plantadas en un recipiente común, sino también que, en razón de su proximidad geográfica al continente asiático, Chipre habría jugado un papel mediador entre la sabiduría oriental y la racionalidad griega.

Bajo ningún concepto se niega el valor único de la filosofía antigua cuando se descubre en ella algunas influencias llegadas de la periferia griega. Todo lo contrario. Eso conduce más bien a poner en evidencia su fuerza creadora y, dado el caso, a no olvidar la importancia de la presencia griega en Chipre, muy particularmente en lo que se refiere a la transmisión y a la reestructuración de las influencias recibidas de otras partes y de su valorización en los grandes centros filosóficos del Egeo.[11]

---

6 Cf. ibídem, 6 (*SVF,* I p. 7, 12).

7 Cf. E. Moutsopoulos (1966*c*), pp. 30 y ss.

8 Cf. Heráclito, fr. A8 (D.-K 16 I, 154, 34); B67 (I, 165, 10); B64 (I, 165, 2); fr. A1 (I, 140, 28); B1 (I, 150, 4 y 6).

9 Cf. E. Moutsopoulos (1989*a*).

10 Cf. Sófocles, *Las Tarquinias,* 169*,* donde se discute el «tiempo *heimarménos*»; cf. Platón, *Protágoras,* 320d: χρόνος... εἱμαρμένος.

11 Cf. E. Moutsopoulos (1991*a*), pp. 154-158. Cf. E. Moutsopoulos (1992*c*).

digitalia
www.digitalia.us

26. LAS CIUDADES HUMANAS, RÉPLICAS ESTRUCTURALES DEL MUNDO SEGÚN ZENÓN DE CITIO

Si la realidad es una, ésta se manifiesta, sin embargo, en numerosos niveles superpuestos cuya estructuración es susceptible de presentar homologías sorprendentes. El espíritu filosófico ha tratado muy pronto de establecer lazos entre los diversos aspectos del objeto único de sus investigaciones. Los eleatas fueron los primeros en acentuar la existencia de ciertas correspondencias entre ser y no-ser, verdadero y falso, realidad y eventualidad.[1]

Haciendo eco a esta actitud, Platón insistió en la homología no sólo de las ideas, de sus réplicas sensibles (que son como las sombras) y de las imitaciones (o, más aún, de las falsificaciones) de estas últimas que son sus representaciones artísticas,[2] sino también, y sobre todo, del alma del mundo y del alma humana[3] y, más allá de ésta, del alma misma de la ciudad, entendida como una presencia intersubjetiva y extrapolacional, formada a partir de la presencia de cada uno de los ciudadanos.[4]

El *Timeo* de Platón ha ejercido muy particularmente una viva influencia sobre las concepciones cosmológicas y antropológicas ulteriores. No asombra, por lo tanto, que los estoicos se hayan inspirado directamente en ese diálogo, en sus esfuerzos por establecer homologías estructurales entre

1 Cf. ya Parménides, fr. 19B (D.-K. 16).
2 Cf. Platón, *República,* X, 601b.
3 Platón, *Timeo,* 35a y ss.; cf. ya *Protág.,* 326b; *Gorg.,* 502e; *Leyes,* II, 670b.
4 Cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), p. 121.

digitalia
www.digitalia.us

el mundo y el ser humano a fin de mantener su máxima, «vivir de conformidad con la naturaleza»,[5] y entre ese mismo mundo y las creaciones humanas que son las ciudades.

Esta tendencia se encuentra ya en Zenón de Citio, para quien el mundo es el modelo de la ciudad. Sin ser, a decir verdad, de la misma naturaleza que el mundo, en la medida en que es sólo una creación humana, la ciudad puede únicamente adoptar su estructura y su modelo de funcionamiento. Se muestra susceptible de subsistir indefinidamente, a la manera de la realidad cósmica. La filosofía de Zenón asocia la estructura de las ciudades a la del universo. Pretende que el hombre tome conciencia de su responsabilidad de plasmar réplicas del cosmos, prolongando su existencia en las sociedades. Zenón ve en ese esfuerzo una tentativa esencial del hombre para comunicarse con la naturaleza, con el objeto de imitar la estructura constitutiva de ésta y de confirmar sus sólidas bases gracias a la rectitud de su comportamiento en el plano individual y social.

Para Zenón, quien, según el testimonio de Diógenes Laercio, fue, antes que Cleantes, maestro de Esfero del Bósforo, autor de dos escritos sobre el mundo,[6] así como para ciertos representantes del estoicismo, Crisipo entre otros, el mundo es a la vez engendrado y corruptible, γενητὸς y φθαρτὸς, formado a partir de los cuatro elementos con los cuales estaría hecha la totalidad del universo, según Empédocles.[7] A la concepción mecanicista de la existencia y de la mezcla pura y simple de estos elementos se opone una concepción dinamicista que pondría a la luz la idea de una «pureza elemental».[8] Por consiguiente, independientemente de esta oposición, cuyo segundo miembro sugiere consideraciones verosímilmen-

---

5 Cf. *Commenta Lucani,* II, 380, p. 73. Usener (*SVF,* Arnim, fr. 5, III, 4. 12); cf. Estobeo, *Ecl.,* II, 76, 3 W (fr. 12, III, 5, 18); cf. infra y n. 34.

6 Dióg. Laer., VII, 177 (*SVF,* Arnim fr. 620 I, 139 16-21): Κλεάνθους ἤκουσε μετὰ Ζήνωνα καὶ Σφαῖρος ὁ Βοσποριανὸς... βιβλία δὲ γέγραφε περὶ κόσμου δύο. Cf. Probo, *Ad Verg. Ecl.,* 6.31, p. 10 Keil: «Omnem [...] hanc rerum naturæ formam [...] refert [*sc*. Vergilius] in quattuor elementa concretam ex his omnia esse postea effigiata. [Ita] Stoici tradunt [;] Zeno Citaeus»; cf. Ps.-Censorinus, I, 4, p. 75 Jahn (Cleantes, fr. 499, I, 112, 4-6): «[Stoici putant, ut Cleanthes] constat (mundus) quattor elementis». Cf. infra y n. 12, 16 y 17.

7 Cf. Empédocles, fr. 6B; 22B; 71B (D.-K. 16); cf. Dióg. Laerc., VII, 142 (fr. 136, I, 29, 2): περὶ ὧν δὴ τῆς γενέσεως καὶ φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ὅλου.

8 Cf. E. Moutsopoulos (1989*b*), pp. 119-125.

digitalia www.digitalia.us

te heredadas del estructuralismo finalista cosmológico enunciado en el *Timeo,*[9] Zenón hace derivar los elementos unos de los otros, en razón de la alteración de las condiciones en que cada uno de ellos ha aparecido y se ha afirmado; alteración ésta provocada, por lo demás, por la presencia y por la actividad propias de cada uno de esos elementos.

Teniendo siempre en cuenta el testimonio de Diógenes Laercio, Zenón habría pretendido en su tratado *Sobre el Todo* que la divinidad, única, aparece bajo diversos aspectos y, por lo tanto, bajo nombres diferentes: *nous,*[10] *heimarméné, Zeus* y aun otros más, pero que, sustancialmente, representa la razón seminal, es decir, la estructura misma del mundo, cuyos cuatro elementos procederían por derivación (ἀπογεννᾶν).[11] Ese proceso de derivación se considera que permanece inalterable desde el plano de la generación del fuego por la divinidad hasta la creación de las plantas y las especies animales.[12] En efecto, el fuego se transforma en humedad en condiciones precisas, gracias a la intervención del aire.[13]

Por su parte, el aire se prestaría a una descomposición completa: su parte más densa se transformaría en tierra por condensación adicional, mientras que su parte más fina se desmenuzaría en exceso, hasta el punto de ser reducida de nuevo a fuego.[14] El movimiento de los elementos cósmicos se divide entonces en dos: una de sus trayectorias se mantiene rectilínea, la otra sigue una curva que le permite soldar entre ellas las distin-

---

9 Cf. Platón, *Timeo,* 34c; 35a, 37a; 53b; cf. J. Moreau (1939*a*), p. 46.

10 Cf. E. Moutsopoulos (1959*c*).

11 Cf. Dióg. Laerc., VII, 136 (fr. 102, I, 38, 30-31): ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι... σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου... εἶτα ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα... λέγει δὲ περὶ αὐτῶν ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου; cf. ibídem, VIII, 142 (fr. 102, I, 29, 2): ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου. Cf. V. Goldschmidt (1953), pp. 25 y ss.; S. Sambursky (1959), pp. 32-34; cf. J. Brun (1958), pp. 53 y ss.

12 Cf. Dióg. Laerc., VII, 136 (fr. 102, I, 28, 33): κατὰ μίξιν ἐκ τούτων φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη; cf. supra y n. 6.

13 Cf. ibídem (fr. 102, I, 28, 32): γίγνεσθαι δὲ τὸν κόσμον ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι᾽ ἀέρος εἰς ὑγρότητα.

14 Cf. ibídem (fr. 102, I, 28, 32): εἶτα τὸ παχυμερές αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ, καὶ τοῦτ᾽ ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ; Agustín, *Contra acad.,* III, 17, 38 (fr. 146, I, 43, 10-14): «quamobrem cum Zeno sua quadam de mundo et maxime de anima, propter quam vera philosophia vigilat, sententia delectaretur, dicens eam esse mortalem, nec quidam esse præter hunc sensibilem mundum, nihilque in eo agi nisi corpore; nam et deum ipsum ignem putabat».

digitalia
www.digitalia.us

tas fases de la creación, juntándolas y obligándolas a fundirse unas en las otras mediante amarras descritas alrededor de ellas. Este doble proceso recuerda el doble proceso por el cual el demiurgo del *Timeo* logra mezclar, en un segundo grado, lo Mismo y lo Otro.[15]

Después de haber sido formados, los elementos no permanecen inactivos, sino que proceden a su propia mezcla conforme a divisas tan numerosas que de ellas resultan todas las esencias conocidas y enumerables.[16] Esta mezcla recuerda la del *Protágoras* platónico, que sugiere, eventualmente, el estilo didáctico y al mismo tiempo las doctrinas cosmológicas del Abderita,[17] con la única diferencia de que para este último los dioses habrían dotado a los seres de sus configuraciones actuales, lo que no implica contradecir el finalismo de Platón,[18] mientras que para Zenón esta generación, por así decirlo, se produce espontáneamente, como si los elementos se hubiesen mezclado de acuerdo con un programa preciso y siguiendo sus preferencias selectivas.

A pesar de su complejidad estructural y funcional, el universo sería único a los ojos de Zenón[19] y, sin duda, el mejor de los mundos posibles.[20] De ello se sigue una fiabilidad de su armonía, modelo de la organización armónica de la vida humana. A decir verdad, este mundo esférico, conforme a la visión de Parménides,[21] de Empédocles,[22] incluso de Platón,[23] está tan bien dispuesto que no podría contener laguna alguna, ningun vacío que pudiese empañar la perfección.[24] Esférico, el mundo es

---

15 Cf. Platón, *Timeo,* 35a. Cf. F. M. Cornford (1937), p. 61; E. Moutsopoulos (1959*a*), p. 361, n. 9.

16 Cf. supra y n. 12.

17 Cf. Platón, *Protágoras,* 320d: θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν. Ἐπειδὴ δὲ καὶ τούτοις χρόνος ἦλθεν εἱμαρμένος γενέσεως, τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μίξαντες καὶ τῶν ὅσα γῇ καὶ πυρὶ κεράννυται [*sc.* ὕδατος, ἀέρος].

18 Cf. *Timeo,* 47c.

19 Cf. Dióg. Laerc., VII, 143 (fr. 97, I, 27, 5-6): ὅτι τε εἷς ἐστὶν [ὁ κόσμος] Ζήνων φησὶν ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου; cf. Aecio, II, 1, 2 (*DDG,* p. 327b8) (fr. 97, I, 27, 6-7): Ζήνων ἕνα εἶναι τὸν κόσμον.

20 Cf. infra y n. 28.

21 Cf. Parménides, fr. 8, vv. 43-44 (D.-K. 16).

22 Cf. Empédocles, fr. 36B, vv. 1 y 12; 29B (D.-K. 16).

23 Cf. infra y n. 25.

24 Cf. Aecio, I, 18, 5 y 20, 1 (*DDG,* p. 327b8) (fr. 95, I, 36, 20-25): Ζήνων καὶ οἱ ἀπ᾽ αὐτοῦ ἐντὸς μὲν τοῦ κόσμου μηδὲν εἶναι κενὸν, ἔξω δὲ αὐτοῦ ἄπειρον, διαφέρει δὲ κενὸν, τόπον, χώραν· καὶ τὸ μὲν κενὸν εἶναι ἐρημίαν σώματος, ὥσπερ ἐπὶ τῆς τοῦ οἴνου πιθάκης. Cf. Teodoreto de Ciro, IV, 14 (fr. 95, I, 26, 25-26): ἐντὸς μὲν

digitalia
www.digitalia.us

finito, pero al mismo tiempo rodeado de un vacío infinito. En cuanto al universo como totalidad existente, es uno e infinito a la vez, estando su infinitud contenida en su unicidad y viceversa. Finito, el mundo es un modelo de equilibrio armonioso,[25] exento de todo peso.[26] Posee por añadidura un alma que se identifica con la divinidad. Para Aecio, que se refiere a los escritos de Diógenes de Babilonia, de Cleantes y de Oenópides, haciendo eco a las enseñanzas de Zenón, el alma del mundo y la divinidad son identificables en cuanto a su substancia:[27] razón de más para que el mundo sea el mejor de los mundos posibles.[28] Un tercer argumento viene a confirmar todavía esta superioridad del mundo: se refiere a su estructura racional, que lo hace una realidad por excelencia[29] y una

---

τοῦ παντὸς μηδὲν εἶναι κενόν, ἐκτὸς δὲ αὐτοῦ πάμπολύ τε καὶ ἄπειρον. Cf. Dióg. Laerc., VII, 140 (fr. 95, I, 26, 27-30): ἔξωθεν δὲ αὐτοῦ περικεχυμένον εἶναι τὸ κενὸν ἄπειρον· ὅπερ ἀσώματον εἶναι· ἀσώματον δὲ τὸ οἷον κατέχθεσθαι ὑπὸ σωμάτον οὐ κατεχόμενον, ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν. Sobre la diferencia entre τόπος y χώρα, cf. E. Moutsopoulos (1997*d*), p. 21 y n. 50.

25 Cf. Estobeo, *Ecl.,* I, 19, 4 p. 166W (Ario Dídimo, fr. phys., 23 Diels) (fr. 99, I, 27, 25-31): Ζήνωνος, τῶν δ' ἐν τῷ κόσμῳ πάντων τῶν κατ' ἰδίαν ἕξιν συνεστώτων [cf. infra, Plat.: συνεστήσατο] τὰ μέρη τὴν φορὰν ἔχειν εἰς τὸ τοῦ ὅλου μέσον, ὁμοίως δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ κόσμου· διόπερ ὀρθῶς λέγεται πάντα τὰ μέρη τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸ μέσον τοῦ κόσμου τὴν φορὰν ἔχειν, μάλιστα δὲ τὰ βάρος ἔχοντα. Ταὐτὸν δὲ αἴτιον εἶναι καὶ τὸ τῆς τοῦ κόσμου μονῆς ἐν ἀπείρῳ κενῷ καὶ τῆς γῆς παραπλησίως ἐν τῷ κόσμῳ, περὶ τὸ τούτου κέντρον καθιδρυμένης ἰσοκρατῶς... Cf. ya Platón, *Timeo,* 33b: πάντων τελεώτατον συνεστήσατο ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ. Cf. E. Moutsopoulos (1960*a*), p. 100 y n. 3.

26 Cf. Estobeo, loco citato (fr. 99, I, 27, 35): οὐδ' αὐτὸν... τὸν κόσμον βάρος ἔχειν.

27 Cf. Aecio, I, 7, 17 (*DDG,* p. 302b15) (fr. 532, I, 120, 37-38): Διογένης καὶ Κλεάνθης καὶ Οἰνοπίδης [τὸν Θεὸν] τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν. Para el estoicismo es por tanto inmanente y como inherente al mundo. Cf. Dióg. Laer., VII, 148 (fr. 163, I, 43, 6-7): οὐσίαν δὲ θεοῦ... Ζήνων... φησὶ τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν. Más sutil, Platón, *Timeo,* 31c; *Rep.,* X, 597d, había considerado a la divinidad como trascendente respecto al mundo, cuya construcción se había confiado al demiurgo, divinidad subalterna que procedió a esta operación con los ojos puestos en un modelo eterno.

28 Según Calcidio, *In Tim.,* c292 (fr. 88, I, 25, 22-23), Zenón habría identificado a Dios con el mundo, al que consideraba así como un ser viviente y animado: «beatum animal et deum».

29 Cf. Sext. Emp., *Adv. math.,* IX, 104 (fr. 111, I, 32, 32 y 36): τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν· οὐδέν γε κόσμου κρεῖττόν ἐστιν· λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος... οὐδὲν γε τοῦ κόσμου κρεῖττον. Zenón se convierte de esta manera en el predecesor de Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* § 24 y adiciones, quien reduce lo racional a lo real y viceversa. Cf. también Cicerón, *De nat. deorum,* II, 21 (fr. 111, I, 33, 2): «nihil [...] mundo melius». Cf. G. Kilb (1939), pp. 72-74. Cf. P. Milton Valente (1946), pp. 18-19; E. de Saint-Denis (1938).

digitalia
www.digitalia.us

realidad bella[30] porque se rige por leyes.[31] De esta manera, el universo entero, del cual depende el mundo que envuelve el cielo[32] al igual que el infinito que lo prolonga, da la imagen de una estructura, de una organización y de un funcionamiento ejemplares.

Estos tres factores, estructura, organización y funcionamiento, están juiciosamente comparados con los de una ciudad ideal administrada del modo más adecuado a su naturaleza, sobre las bases de una legislación conforme a las aspiraciones de los ciudadanos.[33] Hay homología entre el mundo y la ciudad, las cosas divinas y las humanas, la naturaleza y la manera de vivir;[34] y al ser las leyes universales rigurosamente constantes, una ciudad no puede prosperar sino cuando su legislación permanece intacta: idea vieja de algo así como dos siglos, surgida de los disturbios ocurridos en las ciudades griegas, y pronto erigida en máxima política y cultural por Damón de Oa.[35] Por lo tanto, ese principio de homología que debe regir las relaciones de los hombres con el mundo los obliga a agruparse y a organizarse en un conjunto único, a imagen de la unicidad del universo.

En consecuencia, los hombres deben dejar de vivir en grupos aislados. Plutarco de Alejandría señala el carácter admirable[36] de la idea de la gran ciudad común a todos los hombres, preconizada por Zenón, fundador del estoicismo,[37] idea que se puede resumir[38] en un adagio según el cual «no

---

30 Cf. Cicerón, *De nat. deorum,* II, 21 (fr. 172, I, 44, 24): «in eo [*sc.* mundo] eximia pulchritudo [...] atque ornatus»; «ornatus» traduciría literalmente el término griego κόσμος.

31 Cf. Escol. Lucan., II, 9 (fr. 162, I, 43, 4-5): «mundum prudentia et lege firmatum».

32 Cf. supra y n. 27, *in fine;* cf. también infra y n. 40.

33 Cf. Aristocles (ápud Eusebio, *Inst. Evang.,* XV, p. 816d) (fr. 98, I, 27, 21-22): ταύτῃ δὲ πάντα διοικεῖσθαι τὰ κατὰ τὸν κόσμον ὑπέρευ, καθάπερ ἐν εὐνομωτάτῃ τινὶ πολιτεία. Sobre el sentido de ὑπέρευ y en general de εὖ compuesto, cf. E. Moutsopoulos (1984*f*). Sobre la noción de *télos,* que implica, como la de *kairos,* la idea de intención, cf. O. Rieth (1934) y W. Wiersma (1937). Sobre el origen aristotélico de esta concepción, cf. M.-P. Lerner (1969), pp. 137 y ss.

34 Cf. E. Grumbach (1932), pp. 55-58. Cris., fr. 5, III, 4, 12 y 12, III, 5, 18: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν; cf. supra y n. 5.

35 Cf. H. Ryffel (1949).

36 Cf. Plut. de Alej., *Virt.,* I, 6 p. 329a (fr. 262, I, 60, 38): ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία.

37 Cf. ibídem: τοῦ τῶν Στωικῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος; cf. A. Jagu (1946), pp. 11 y ss. Cf. ya G. Rodier (1904); G. Mancini (1940), pp. 15-17.

38 Cf. Plut. de Alej., *Virt.,* I, 6, p. 329a (fr. 262, I, 60, 38): εἰς ἕν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον.

digitalia
www.digitalia.us

se debería habitar en ciudades separadas, ni constituir comunidades aisladas, sujetas a legislaciones inadmisibles, sino [...] que todos los hombres deben ser considerados, unos y otros, como miembros de la misma comunidad y de la misma ciudad, resultado de lo cual es una sola manera de vivir y un mundo único, como en el caso de un rebaño viviendo de conformidad con una ley común».[39] Plutarco concluye señalando que Zenón habría formulado esa idea inspirado por la imagen «soñada» de la buena legislación y del buen funcionamiento de las leyes (εὐνομία) en la ciudad y en la conciencia del filósofo.[40]

Esta imagen expresa clara y determinadamente, por anticipado, la idea de lo cosmopolita ilustrada por Crisipo,[41] idea que implica la de la razón que gobierna el mundo así como la de una isonomía universal comparable a la isonomía que rige a los cuerpos celestes, haciéndolos obedecer a un sistema de leyes único y de alcance universal. Esta isonomía tendría también consecuencias en la razón humana, equitativamente repartida entre todos los hombres. Aparece aquí por primera vez después de Sócrates una idea que, repetida por Descartes, hará fortuna.[42] El hombre se legitima lle-

---

39 Cf. ibídem (fr. 262, I, 61, 1-5): ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δε βίος ᾖ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης.

40 Cf. ibídem (fr. 262, 1, 61, 6): τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὥσπερ ὄναρ ἢ εἴδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος. Sobre la εὐνομία, cf. supra, n. 27, *in fine.*

41 Cf. Filón, *De mundi opificio,* § 142, vol. I, p. 50, 2 Wendl (fr. 337, III, 82, 26-29): τὸν δὲ ἀρχηγέτην ἐκεῖνον οὐ μόνον πρῶτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ καὶ μόνον κοσμοπολίτην λέγοντες ἀψευδέστατα ἐροῦμεν. Ἦν γὰρ οἶκος αὐτῷ καὶ πόλις ὁ κόσμος; cf. ibídem, § 143 (fr. 337, III, 82, 29-37): ἐπεὶ δὲ πᾶσα πόλις εὔνομος [cf. supra y n. 27 y 40] ἔχει πολιτείαν, ἀναγκαίως ξυνέβαινε τῷ κοσμοπολίτῃ χρῆσθαι πολιτείᾳ ᾗ καὶ σύμπας ὁ κόσμος. Αὕτη δέ ἐστιν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος ὅστις κυριωτέρᾳ κλήσει βάλλοντα ἑκάστοις ἀπενεμήθη. Ταύτης τῆς πόλεως καὶ πολιτείας ἔδει τινάς, οὗτοι δὲ τινες ἄν εἶεν ὅτι μὴ λογικαὶ καὶ θεῖαι φύσεις αἱ μὲν ἀσώματοι καὶ νοηταί, αἱ δὲ οὐκ ἄνευ σωμάτων, ὁποίους συμβέβηκεν εἶναι τοὺς ἀστέρας. Cf. J. Bidez (1932). Para una reconstrucción del estoicismo a través de la sucesión de comentaristas de Aristóteles, especialmente de Simplicio, cf. O. Rieth (1933), pp. 17 y ss., J. Brun (1958), pp. 12 y ss., É. Élorduy (1936), J. Kargl (1913), pp. 23-26, W. Mann (1936), pp. 9 y ss., J. Cazeneuve (1963).

42 Cf. Filón, *De mundi opificio,* § 143 (fr. 337, III, 82, 31-33); cf. Descartes, *Discurso del método,* I parte, según el cual la razón sería el bien, lo mejor y lo más equitativamente repartido entre los hombres. Cf. E. Moutsopoulos (1972), p. 49.

digitalia
www.digitalia.us

gando a ser cosmopolita, es decir, conformando sus propios actos a la voluntad de la naturaleza, voluntad que gobierna el universo entero.[43] Vivir ὁμολογουμένως τῇ φύσει se hace más que una simple elección: una verdadera necesidad.

Queda por definir el estatuto de la ciudad universal, de la κοσμόπολις, a la cual hacen alusión Zenón y sus seguidores. Plutarco de Queronea afirma que Zenón y Diógenes de Babilonia se habían inspirado en la legislación que Licurgo había instituido en Esparta, legislación austera que debía servir de modelo a Platón para su ciudad ideal. Deplora, no obstante, que se haya quedado sólo con simples elogios,[44] sin haberse intentado jamás crear verdaderamente una ciudad digna de su modelo: juicio por lo menos dogmático en opinión de Platón.[45] En efecto, la ciudad universal que Zenón preconiza es una ciudad fundada en el ejercicio de la virtud; en esto es donde reside su carácter esencial.

Según Zenón y los otros estoicos, los hombres se reparten en dos categorías: los justos (σπουδαῖοι), que merecen ser frecuentados, ya que son virtuosos durante toda la vida y viven de conformidad con la naturaleza; y los hombres corruptos (φαῦλοι), que aman el vicio y desprecian las leyes, incluso las de la naturaleza.[46] A unos les serán otorgados todos los bienes morales y materiales, la felicidad sobre todo; a los otros les serán

---

43 Cf. Filón, *De opificio mundi,* § 3, t. I, p. 11 Wendi (fr. 336, III, 82, 23-25): τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου, πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ᾽ ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται. Cf. E. Bréhier (1951), pp. 76 y ss.

44 Cf. Plutarco, *Vita Lycurgi,* 31 (fr. 261, I, 34-37): Ταύτην [Lycurgi rem publicam] καὶ Πλάτων ἔλαβε τῆς Πολιτείας ὑπόθεσιν καὶ Διογένης καὶ Ζήνων καὶ πάντες ὅσοι τι περὶ τούτων ἐπιχειρήσαντες εἰπεῖν ἐπαινοῦνται, γράμματα καὶ λόγους ἀπολιπόντες μόνον. Juan Crisóstomo, *Hom. I in Matt. 4* (fr. 262, I, 61, 10), llega a tratar a Platón y a Zenón de καταγέλαστοι por haber tratado de imaginar modelos de ciudades particulares en oposición a la de Dios. Sobre la concepción de la moral estoica en Plutarco, cf. D. Babut (1969), especialmente pp. 276-317.

45 Cf. Platón, *Carta VII,* 345e y ss.

46 Cf. Estobeo, *Ecl.,* II, 7g, p. 99, 3W (fr. 216, I, 52, 25-29): ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ᾽ αὐτοῦ Στωικοῖς φιλοσόφοις δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις. Cf. oposiciones análogas en Platón, *Teeteto,* 156a: κομψοί, ἰδιῶται: *Timeo,* 80b: ἔμφρονες, ἄφρονες; cf. E. Moutsopoulos (1965*b*), especialmente p. 86, y (1985*b*), especialmente p. 9. Esas sanciones ejemplares implican toda una pedagogía moral; cf. G. Mancini (1912), pp. 21 y ss.

digitalia
www.digitalia.us

aplicados todos los males que merecen.[47] La ciudad sabrá por sí misma recompensar a los unos[48] y castigar a los otros.

El cosmopolitismo de Zenón es una doctrina moral y política a la vez, edificada a partir de la idea de la homología que se ha de establecer entre la estructura del universo y la de la ciudad universal, que el hombre no sólo debe establecer de una vez por todas, sino recomponer sin cesar. El modelo es el universo. Cada una de las conciencias humanas debe obrar de tal suerte que, a través de sus actos, la armonía entre la estructura del mundo y sus réplicas que son las estructuras de las ciudades humanas, especialmente de la gran ciudad universal, sea más que simplemente mantenida, esto es, perfeccionada. Ésta es la responsabilidad que le incumbe en primer lugar.

47 Cf. Estobeo, *Ecl.,* II, 7, 11g, p. 99, 3W (fr. 216, I, 53, 8-12): εὐδαίμων δέ ἐστιν μάλιστα καὶ εὐτυχὴς καὶ μακάριος καὶ ὄλβιος καὶ εὐσεβὴς καὶ θεοφιλὴς καὶ ἀξιωματικός, βασιλικός τε καὶ στρατηγικὸς καὶ πολιτικὸς οἰκονομικὸς καὶ χρηματιστικὸς, τοὺς δὲ φαύλους ἅπαντα τούτοις ἐναντία ἔχειν.

48 Cf. Dióg. Laercio, VII, 33 (fr. 222, I, 54, 3-5): πάλιν ἐν τῇ πολιτείᾳ παραστάντα πολίτας καὶ φίλους καὶ οἰκείους καὶ ἐλευθέρους τοὺς σπουδαίους μόνον.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

QUINTA PARTE

LA HERENCIA DE PLATÓN

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

27. EL POSIBLE ORIGEN FILOSÓFICO DEL MODELO DEL UNIVERSO DE ARISTARCO

La «revolución copernicana» ha tenido, se sabe, su precedente antiguo, la «revolución aristarquea». La historia de las ciencias, al igual que la historia de las ideas, reconoce los hechos ya acontecidos sin preocuparse de detectar las fases intermedias que han marcado el itinerario del pensamiento desde la aparición de una teoría determinada hasta la aparición de otra, indiferentemente de los aportes que enriquecen, desde el exterior, las consideraciones relativas a un problema.

En el campo de la epistemología y dentro de su crítica de la química clásica, Bachelard reprochaba a ésta, no hace mucho, su concepción estática de las reacciones químicas, especialmente su interés exclusivo por un estado inicial y un estado final, y su olvido de los estados intermedios cuya sucesión crearía el devenir mismo de una reacción.

Este esencialismo, de inspiración por completo aristotélica y escolástica, ha prevalecido igualmente durante mucho tiempo en el ámbito de la historia de la filosofía. Tradicionalmente existe la tendencia a detenerse en los únicos sistemas filosóficos que han alcanzado su forma completa, más que en las condiciones de su formación. A decir verdad, una actitud discontinuista frente a todos los aspectos de la historia se ha impuesto sobre cualquier actitud continuista. Ha sido necesario insistir en la posibilidad de invertir este estado de cosas apelando a la movilidad de las ideas y a su carácter fecundante. Más que de una concepción dialéctica, se estaría en condiciones de hablar, en esta situación, de una concepción (en el contexto musical) de «fuga».

digitalia
www.digitalia.us

Por otra parte, no se ha dejado de señalar la influencia ejercida en el progreso de la historia de las doctrinas filosóficas por las diversas teorías científicas, hasta por las diversas técnicas. Va de suyo que esta imagen puede ser igualmente invertida. En efecto, ciertas concepciones filosóficas están con frecuencia en el origen de algunas teorías científicas. La ciencia y la filosofía entran en confusión, por decirlo así, en el complejo que forman los elementos y las estructuras de la historia de las ideas.

El universo aristarqueo supone la elaboración previa de una teoría casi revolucionaria para la Antigüedad. Se estaría demasiado tentado de atribuir a esta teoría la misma originalidad que se atribuye de ordinario, mutatis mutandis, a la filosofía crítica de Kant. Se olvida, no obstante, que ha existido una filosofía kantiana precrítica, como se olvida que probablemente ha existido una astronomía aristarquea conforme al modelo clásico del universo, del cual el sistema de Ptolomeo llegará a ser la plasmación más duradera.

Se trata, por tanto, de determinar el rasgo específico que habría intervenido en el pensamiento de Aristarco, hasta el punto de hacer oscilar el fundamento mismo del sistema al cual ese espíritu estaba hasta entonces adherido, permitiéndole edificar la teoría que lo hizo célebre. En otras palabras, el problema está en saber qué idea ocasional lo habría despertado de su sueño geocentrista.

Ptolomeo, su triunfante adversario, menciona algunos fragmentos de uno de los trabajos más antiguos de Aristarco, en los que éste discutía con mucha seriedad los problemas engendrados por la medida de las distancias de la tierra y de la luna al sol: trabajo de juventud en el cual habían sido eventualmente reconsideradas ciertas teorías de Eudoxio de Cnido, aunque en un plano muy diferente. En cambio, la fecha de redacción del *Arenario* de Arquímedes sería el *terminus ante quem,* tardío, es verdad, en relación al cual la nueva teoría de Aristarco habría visto el día, puesto que es el primer texto que contiene alusiones precisas a dicha teoría.

Se sabe que en el año 264 antes de nuestra era el estoico Cleantes ponía aparte a Aristarco para reprocharle su nueva actitud. Se sabe por igual que las raíces cosmológicas del estoicismo tienen que investigarse en sus consideraciones orientales. Cleantes se mantiene todavía bastante cerca de Zenón, y un modelo heliocentrista del universo no sería en principio incompatible con el fondo de la doctrina estoica. En consecuencia, la acti-

digitalia
www.digitalia.us

tud de Cleantes frente a Aristarco muestra que el estoicismo ya se había adaptado muy bien a la tradición geocentrista griega como había sido elaborada y como había prevalecido desde hacía más de dos siglos.

En verdad, se había establecido tímidamente una tradición heliocentrista a partir de Anaximandro. Algunos pitagóricos, entre ellos Filolao, se habían adherido en parte a la tesis de Anaximandro. Platón mismo parece dudar entre las dos concepciones y pronunciarse más bien en favor de la concepción heliocentrista hacia el fin de su vida. ¿Dónde se debe buscar en esas condiciones la razón principal de la modificación, en un momento dado, de la visión del mundo aristarqueo inicial?

No hay duda de que Cleantes tenía otras razones para combatir a Aristarco: alumno de Eudoxio sobre todo, igual que Estratón, Aristarco había aceptado ciertamente la teoría del cnidio referida al primado del placer, y se conoce la actitud abiertamente negativa, hasta hostil, que los estoicos reservaron a esa teoría. El problema no se plantea, en este caso, acerca del pensamiento moral. Se trata simplemente de presentar un cuadro general de la situación que reinaba en el mundo griego hacia fines del primer tercio del tercer siglo antes de nuestra era.

Para responder a la pregunta «¿dónde habría podido encontrar Aristarco un modelo capaz de inspirarle la teoría que le habría valido la crítica de todos sus contemporáneos, con la única excepción de Seleucos, quien la habría hecho suya?», se debe proceder por fuerza a partir de hipótesis. La ciencia griega, en los inicios de la época helenística, estaba ya impregnada de aristotelismo, de ese aristotelismo que revela, por ejemplo, el *Tratado del cielo.* Frente a la concepción de estabilidad de las cosas que el aristotelismo peripatético propone medio siglo más o menos después de la muerte de Aristóteles, paralelamente al estoicismo, la nueva Academia profesa un escepticismo radical que supone una falta de confianza total en la realidad sensible, sin dejar como margen de esperanza lo referente a la existencia de una realidad inteligible. No fue hasta cinco siglos más tarde cuando el neoplatonismo tranquilizó las conciencias sobre ese punto. El antropocentrismo profesado por la nueva Academia recuerda demasiado por el momento al antropocentrismo de Protágoras, reducible a un relativismo sofístico exagerado; y el geocentrismo astronómico llega a experimentarse en demasía.

Es en la obra de Platón, antes de la crisis del *Parménides,* uno de sus diálogos de madurez, y en el interior de la teoría de la ideas, donde Aris-

digitalia
www.digitalia.us

tarco pudo encontrar un sistema de coordenadas para garantizar la existencia de un mundo cuya estabilidad de conjunto respondería a la de su centro. La actitud del Platón de este período frente a la astronomía, según está expuesta de manera explícita en *La República* y luego, más tarde, en el *Timeo* y en el *Epinomis,* cuya autenticidad ya casi no es puesta en duda en nuestros días, actitud reforzada por las relaciones de Platón con el pitagórico Arquitas de Tarento, no era hostil, bajo ningún concepto, al establecimiento de una teoría heliocéntrica.

En el plano verdaderamente filosófico, el universo platónico está dispuesto de tal modo que deja suponer la existencia de un mundo sensible en mutación perpetua y que no tiene razón de ser sino porque procede de un mundo inteligible fijo e inmutable. En el mito de la caverna, con el que se abre el libro VII de *La República,* todo está en movimiento, salvo la verdad que materializa el sol.

En tanto modelo astronómico del universo, el heliocentrismo aristarqueo ha podido nacer de una visión epistemológica del mundo, visión adaptada a una concepción puramente científica de este último. Si el aristotelismo y el estoicismo no excluían una consideración tal, el platonismo, a su vez, la toleraría, y la astronomía platónica estaría lejos de desalentarla. Las medidas tomadas y las demostraciones efectuadas por Aristarco no han fallado en asegurar una base científica plausible a la teoría cuya proveniencia platónica es verosímil. En un momento dado, por lo tanto, la filosofía propiamente dicha habría servido de modelo de inspiración a la formación de un modelo puramente científico.

digitalia
www.digitalia.us

28. EL MODELO PLATÓNICO DEL SISTEMA ONTOLÓGICO DE PLOTINO

Se sabe cuánto debe Plotino a Filón de Alejandría por su concepción de la estructura de derivación de las hipóstasis.[1] No hay que equivocarse, sin embargo, sobre el rol que la última forma de la ontología platónica ha podido desempeñar en el proceso de la estructuración del sistema ontológico plotiniano. Determinarse a exponer la sucesión de etapas que han conducido a la elaboración de ese sistema adquiere por tanto una importancia capital. A esto dedicaremos nuestros esfuerzos en lo que sigue. Con tal fin, es inevitable un retorno al filósofo Parménides, para quien οὔποτε δαμῇ... εἶναι μὴ ἐόντα...[2] La oposición entre el ser y el no-ser reviste el sentido de una polarización ontológica completa, según la cual positividad y negatividad están regidas por una relación respectiva de irreductibilidad absoluta que se expresa por una irreductibilidad del ser al no-ser e inversamente. Parménides llegará aun hasta a negar en esas circunstancias su propia afirmación sobre la unidad, incluso de la unicidad del ser, puesto que mencionará la existencia de una pluralidad de seres, opuesta a una pluralidad de no-seres.[3] Esta proliferación de seres se debe indudablemente a la concepción de una multiplicidad de contenidos de la conciencia, en el interior de la polarización establecida entre δόξα y ἀλήθεια.

Efectivamente, la polarización ontológica mencionada recobra en parte presupuestos y exigencias epistemológicas. El Platón de los diálogos

1 Principios y realidades divinas en Plotino [N. del T.].
2 Parménides, fr. 88, D.-K. 16.ª
3 Ibídem.

digitalia
www.digitalia.us

socráticos permanece en el plano de la investigación epistemológica, de la investigación de las ideas en función de las nociones por definir; opera en el ámbito de la inmanencia, aun cuando ésta está concebida de modo obscuro; de ahí la serie de aporías por medio de las cuales se saldan los diálogos en cuestión. El Platón de la madurez, por su parte, procede a la elaboración de un sistema ideocéntrico donde, continuando siendo consideradas en su aspecto inmanente, las ideas se conciben como seres trascendentes. La calificación de «idealismo» (en la acepción moderna del término), aun «objetivo» (más correctamente, «objetivista»),[4] de ese platonismo plantea ciertos problemas: en primer lugar, en general no se debe olvidar tomar en consideración el hecho de que, a lo largo de la querella de los universales, la visión platonizante ha sido sostenida por los realistas, para quienes, del mismo modo que para Platón, las ideas son los ὄντως ὄντα; en segundo lugar, y más específicamente, la etiqueta de «idealismo objetivista» podría ser reservada, en el peor de los casos, aunque impropiamente, al hegelianismo. En consecuencia de lo cual, el término «ideocentrismo» parece más adecuado al platonismo de este período, si se quiere evitar el término «idealismo realista», que parece por lo menos contradictorio y que, en definitiva, se presta a confusión.

En el interior de este ideocentrismo, y sin cesar de presentarse bajo su aspecto permanente, las ideas manifiestan una naturaleza trascendente. Surgida, por una parte, de la concepción de Parménides sobre la naturaleza del ser único que se diversifica en el ámbito de su conceptualización, y, por otra parte, de la concepción pitagórica de la naturaleza de los números, seres múltiples, la concepción platónica de la jerarquía de las ideas, seres múltiples igualmente, equivale a la concepción de la jerarquía de los elementos orgánicos de la ciudad (en *La República*). Trascendentes, las ideas, no obstante, se suponen comprensibles a partir de su aspecto inmanente por medio de una dialéctica definida con bastante minuciosidad. Todas ellas se jerarquizan bajo la idea del bien, cuya naturaleza correspondería a una fórmula química o a una función matemática, a una especie de «ley metálica»,[5] lo cual, en resumidas cuentas, es una manera bastante «idealista» de considerar el problema, en el sentido epistemológico moderno del vocablo.

4 Cf. J. Moreau (1939*b*).
5 Cf. P.-M. Schuhl (1945).

digitalia
www.digitalia.us

¿El camino recorrido, partiendo de Parménides, pasa por una ontología pura y, a través de una ontología matemática, la del pitagorismo, a una ontología axiológica, la de Platón, axiológica puesto que se está en condiciones de responder con certeza y sin recurrir a formulaciones matizadas a la cuestión de la naturaleza de las ideas platónicas? ¿Son seres puros, valores puros o, más bien, «seres y valores a la vez»?[6] Platón se acomoda, bien o mal, a esta imprecisión. La «crisis» sobrevenida en el pensamiento platónico, de la cual darán testimonio el *Parménides* y los otros diálogos llamados «metafísicos», habría ocasionado un retorno de Platón a la tradición presocrática, retorno conforme al cual las dos primeras fases del platonismo podrían parecer simples digresiones, geniales sin duda, a juzgar por la continuidad de la problemática ontológica como se ha manifestado a partir de Parménides.

Nada autoriza, sin embargo, a esquematizar este punto de vista. En efecto, los diversos períodos de la actividad filosófica de Platón se superponen unos a otros (pero éste es un asunto que excede ampliamente los límites de esta exposición). Sea como fuere, en los diálogos llamados «metafísicos», en los que interviene la mezcla de los contrarios, el ser (ὄντως ὄν) está concebido también, en cierta medida, como no-ser (μὴ ὄντως ὄν τῃ); y el no-ser (ὄντως μὴ ὄν) se presenta como no siendo un verdadero no-ser (μὴ ὄντως μὴ ὄν). En un lenguaje ontológico contemporáneo, esta irrupción del no-ser en el ser se expresa mediante una fórmula bastante imaginativa, según la cual el no-ser residiría en el ser como un gusano en una fruta.[7] Ha quedado reconocido, de manera general, que entre los valores extremos adoptados en el sistema ontológico polarizado de Parménides, Platón introduce arbitrariamente[8] por lo menos otros dos valores, lo que le permite sostener la complejidad de la constitución de los seres (así como del universo) en el *Timeo* y explicar la aceptación parcial de realidades «normalmente» condenables, por ejemplo, del arte.

Plotino respetará esta fórmula de interpolación, procediendo a una extrapolación radical en dirección del Uno que existe, por decirlo así, «fuera de concurso» y que, por ese hecho, no puede estar sometido a nin-

6 Cf. E. Moutsopoulos (1981*a*).
7 Cf. J.-P. Sartre (1943).
8 *Sofista*, 264e.

digitalia
www.digitalia.us

guna réplica ontológica, cualquiera que sea. En consecuencia, el número de cuatro valores ontológicos se mantiene en el interior de las tres hipóstasis que quedan, después del desdoblamiento y de la división de la tercera hipóstasis, el alma, hipóstasis dramática, si lo es, puesto que se supone que se fracciona en dos. La jerarquía así establecida comprende el intelecto, el alma superior, el alma inferior y la materia. El proceso de interpolación de los valores ontológicos intermediarios es menos evidente en Plotino que en Platón: está disimulado por el de progresión, tomado, entre otros, de una tradición que se remonta a Hesíodo (quien habría sido sin duda el primero en haber mencionado un proceso de derivación de eras históricas, en el que cada una sería inferior a la que la habría precedido).

En Plotino, que hace girar el sistema platónico —de disposición horizontal— alrededor de uno de sus extremos a fin de establecer un sistema de disposición vertical, fuertemente jerarquizado, se pasa del carácter estático del sistema anterior a un carácter dinámico que califica su propio sistema. Este dinamismo se manifiesta a través del movimiento en dos sentidos, que implican la progresión (πρόοδος) y la conversión (ἐπιστροφή) de los diversos términos comunicantes mediante el proceso de participación (μέθεξις).[9]

En cuanto al sistema ontológico de Proclo, que sólo muy recientemente ha suscitado un renovado interés, ha marcado una progresión cierta con relación al de Plotino. Efectivamente, si en Proclo el número de hipóstasis permanece inmutable, su modo de encadenamiento está concebido, en cambio, de manera muy diferente. En primer lugar, Proclo parece haberse alejado poco a poco del Uno incalificable que Plotino había cultivado tanto. Es verdad que regresa más de una vez a ocuparse de este problema en la *Teología platónica,* pero manteniendo distancia frente a algunas consideraciones plotinianas. Recurre, a continuación, a numerosos modelos de unión entre las hipóstasis: modelos que se apoyan, respectivamente, en la idea del encaje de unos con otros y en la idea de la existencia de mediaciones entre ellos, además de las mediaciones entre esas mediaciones. La afirmación de Proclo de que «todo está en todo» supone, por una parte, que el intelecto contiene esencias indivisibles; y, por otra parte, que el alma resplandece en todas las

9 Cf. E. Moutsopoulos (1971*a*); sobre el sentido de la participación en la mentalidad arcaica, cf. L. Lévy-Bruhl (1922), pp. 17, 22, 133, 233, 363, 470 y 521.

digitalia
www.digitalia.us

direcciones; que, en fin, a la inversa de lo que Plotino sostiene, la materia, última hipóstasis, no es menos una cuasi-realidad incuestionable y que no corresponde bajo ningún concepto a un no-ser total.

Si en Proclo hay un esbozo del boceto de una interpolación aumentada, intensificada, generalizada, en el seudoDionisio se desprende el principio de interpolación llevado al extremo, sugerido ya por Filon y a través del cual se asiste a la instauración de una continuidad en una discontinuidad gracias a la utilización de una serie de interpolaciones infinitesimales. Este proceso autoriza a dejar atrás, en definitiva, el principio de oposición (en realidad, de contradicción) propuesto por la ontología de Parménides y apoyado por la lógica aristotélica, y a regresar a un principio de participación, de μέθεσις, considerado al principio por Platón, luego por Plotino y finalmente por Proclo. Por lo tanto, de interpolación en interpolación, la discontinuidad ontológica se resuelve en una cuasi-continuidad asegurada por una especie de cálculo infinitesimal que representarán poco después las ontologías del Pseudo Dionisio, de Máximo el Confesor y de Juan Escoto Erígena.

A modo de resumen, podemos mantener que la polarización del ser y del no-ser en el Platón de la madurez, directamente deudora del dualismo ontológico de Parménides, se atenúa en los diálogos platónicos llamados «metafísicos», especialmente en *El Sofista,* donde se realiza la interpolación de dos nuevos valores intermedios entre los que constituían la polaridad eleática, a fin de constituir un sistema integrado. Si se hace girar ese sistema, supuesto horizontal, alrededor del valor extremo del ser por excelencia, tomado como eje de rotación, el sistema vertical así obtenido corresponde exactamente al sistema de las hipóstasis de Plotino. No se debería, bajo ningún concepto, subestimar la influencia de la ontología de estructura infinitesimal, ya delineada en el interior del pensamiento de Filón, de quien Plotino no deja de ser deudor. La correspondencia evocada es demasiado exacta para ser descuidada. En Proclo se advierte con justo título una tendencia a multiplicar las interpolaciones en cuestión, pero es sobre todo en el seudoDionisio donde dicha multiplicación se sistematizará hasta el extremo, permitiendo una reducción final de la discontinuidad radical eleática a una continuidad exhaustiva.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

29. UN INSTRUMENTO DIVINO: LA LANZADERA, DE PLATÓN A PROCLO

El tejido y la alfarería parecen haber estado entre las primeras técnicas que permitieron la creación de ciertos artes y oficios. El término mismo «oficio», aplicado a un aparato complejo, no es otra cosa que la denominación por excelencia de lo que debía designar, como consecuencia, la aceptación continua, y en tanto fuese poco lucrativa (aunque originalmente limitada en el interior de una economía cerrada), de un conjunto de procedimientos que exigían una especialización extrema en el marco de una evidente división del trabajo. El tejido fue el efecto por completo natural del hilado. Cloto, una de las tres Moiras, que se ocupa de alargar o de acortar el hilo de la vida de los mortales, es presentada, en el mito de Er,[1] sentada en las rodillas de Ananké, la Necesidad. Alrededor del huso de ésta[2] han sido colocados los planetas, cuyo movimiento no es sino la condensación de las revoluciones armoniosas celestes.[3] La forma de ese huso está engendrada y condicionada por la manera específica de enrollar el hilo en una baqueta. Multiplicado, ese huso proporcionará la materia prima necesaria al arte del tejedor,[4] cuya labor consiste esencialmente en liar una serie de hilos paralelos, las tramas, por medio de otros hilos que los atra-

1 Cf. Platón, *Rep.,* X, 617b-c.

2 Cf. P.-M. Schuhl (1930).

3 No sería demasiado repetir que Mahatma Gandhi, que practicaba a su vez el hilado más allá de toda finalidad política, incitaba a su pupila Indira Gandhi a imitarle a fin de crear, como hace la música, una atmósfera propicia a la meditación. Cf. M. Gandhi, *Correspondencia,* V.

4 El «tejedor divino», otra figura imaginada por Platón para designar al regulador.

digitalia
www.digitalia.us

viesan perpendicularmente, pasando sucesiva y alternativamente por arriba y por debajo del diseño que definen.

Así nació el tejido o «texto», conjunto de dos grupos de hilos paralelos encabestrados perpendicularmente unos con otros en el mismo diseño para elaborar una materia única, sólida, plana y continua, que se prestaba a diversas manipulaciones en vista de variados usos hasta el infinito. Este encabestramiento habría sido prácticamente imposible sin la utilización de un instrumento maravilloso entre todos, la lanzadera, descendiente muy evolucionado de la aguja de coser, originalmente de sílex, que había servido en las sociedades paleolíticas para cerrar lesiones quirúrgicas practicadas aun dentro de la caja craneana; instrumento que Platón, desdeñando su lejano origen, eleva al rango de don divino, creado por Atenea y capaz de enseñar a los humanos, por analogía, la técnica mental de la discriminación,[5] capacidad que hace posible la reestructuración de la realidad.[6] Se trata, en resumidas cuentas, de una técnica que supone una posibilidad de deliberación y de decisión creativa, comparable a la πεττεία, arte de prever y de preparar los movimientos durante una partida de ajedrez, alabada en muchas oportunidades por Platón.[7] Lo que interesa en este procedimiento es que a las nociones de discriminación, de decisión y de creación se las considera correspondientes a actos precisos que pueden ser conjugados en una misma práctica.

La voluntad de perseguir y de ejecutar un *plan* intencional establecido y siempre vigente resulta de la elección razonada de aquellas tramas que, entre todas, deben estar previamente separadas de las otras: una de cada dos (y ése será el caso más usual y fundamental en el tejido), dos de cada tres, aun tres de cada cuatro (se encuentran aquí ciertas relaciones numéricas que aparecen ya en el dominio de la armónica), cuando se trata de reproducir, fijándolos, ciertos *diseños* y colores. Esto supone que en cada repetición se descartan tramas diferentes del plan que forman con todas las otras, a fin de dar paso a la lanzadera. Repetición y renovación llegan a ser los dos

5 Cf. *Cratilo,* 388c. No se puede disociar de este texto el del comentario que le consagra Proclo, *In Crat.,* 76, 19-30 Pasquali.

6 Nota sobre el significado de *kairos,* en E. Moutsopoulos (1991*b*), pp. 32-33, y (1977*a*), pp. 5-9.

7 Cf. *Rep.,* VI, 487c; *Fedro,* 274d; *Polít.,* 299e; *Leyes,* VII, 820c; *Erix.,* 395b; cf. también *Cárm.,* 174b; *Alc.,* I, 110e; *Gorg.,* 450d; *Rep.,* I, 333b; *Polít.,* 292e; *Leyes,* X, 903d.

digitalia
www.digitalia.us

movimientos dialécticos complementarios de esta práctica creativa, que sería casi imposible de ejecutar careciendo de la lanzadera, utensilio de interés capital. Portadora de un huso de hilo que se desplaza, de aspecto análogo al del huso, lo que hace suponer que su función fue cumplida al inicio (de manera rudimentaria, por cierto) por el huso mismo, se desliza por el espacio libre arreglado previamente entre las tramas que han permanecido inmóviles y las que, por selección, han sido provisionalmente levantadas, para luego reunirlas por medio del lazo de fibras que les impone.

En el plano teórico, este proceso podría ser eventualmente considerado sin la intervención del objeto lanzadera. En el plano práctico, en cambio, la ausencia de la lanzadera, ya se ha señalado, está rigurosamente excluida por la fuerza de las cosas. El objeto lanzadera se impone como factor necesario e inmodificable de la técnica del tejido: de ahí su valorización por los textos filosóficos, que destacan sus alcances; de ahí también el acento puesto en el rol discriminador y creador que le es asignado, rol de instrumento mediador entre la conciencia humana, que prologa en su función compleja, y la obra material por ejecutar. El don precioso que otorga Atenea a los hombres está justificado: encargada, en una primera etapa,[8] de dar forma a la especie humana en colaboración con Prometeo,[9] con la ayuda de Hermes, para dotarla de medios de subsistencia, Atenea cumplió su tarea, concediendo beneficios sucesivos, de los cuales la invención de la lanzadera no es el menor.

La noción de la lanzadera tiene un significado primordial en la obra de Platón, en razón de la función de este instrumento en el plano técnico del tejido, ciertamente, pero también en razón del significado que obtiene en el plano del pensamiento,[10] así como en el de la acción.[11] Lo esencial de la problemática que se vincula a estos aspectos está contenido en el *Cratilo.* Es importante preparar, a la manera socrática, la calificación del nombre como instrumento de apelación apropiada y discriminante de un objeto. Platón actúa con este fin en tres etapas distintas, sirviéndose, en el curso de cada una de ellas, de dos ejemplos análogos antes de poner fin, en cada ocasión,

8 Cf. *Protagoras,* 320d y ss.

9 Cf. A. Thivel (1994), especialmente las pp. 16-17. Prometeo habría sido el dios de los alfareros, es decir, de un cuerpo de artesanía muy antiguo.

10 Cf. *Lisis,* 208d; *Crat.,* 388a-c; *Polít.,* 281e; 282c; *Leyes,* VII, 805e.

11 Cf. *Crat.,* 387e; 388a; *Sof.,* 226b; 282b.

digitalia
www.digitalia.us

a la calidad impartida al nombre cuya función le interesa principalmente en ese diálogo. El primer ejemplo es el de la barrena; el segundo, el de la lanzadera.[12] Es claro que Platón va del ejemplo más simple al ejemplo más complejo, el que con justo título llena mejor las múltiples condiciones de analogía en el momento de la comparación de las nociones.

Primera etapa. Se ha hecho alusión a la naturaleza del instrumento requerido para ser interpuesto entre el cuerpo actuante y la obra por realizar. Platón, de entrada, pone el acento[13] sobre el criterio de la *finalidad* y de la *eficacia* del instrumento apropiado para la acción de horadar, la barrena, de forma necesariamente adaptada al trabajo para el cual está destinada. El caso de la lanzadera es más complicado: no es otra cosa que un eslabón, pero sustancial, en la sucesión de las condiciones necesarias para la ejecución de la obra del tejido. El acto de horadar supone varios tipos de objetos y varios tipos de barrenas.[14] Para tejer es necesario un telar equipado con un dispositivo de tramas al que se debe agregar y soldar, a medida que se requiera, un dispositivo de cadenas. Si la barrena es susceptible de efectuar un trabajo igual en condiciones diversas, lo cual no es siempre el caso, el trabajo de la lanzadera es de por sí diversificado en extremo, lo que supone que la lanzadera está destinada a usos múltiples en el ámbito del tejido y, sobre todo, que se diferencia siguiendo cada materia por tejer.[15] En cuanto al nombre[16] atribuido a una cosa, su uso es único, puesto que se aplica a esta sola cosa, con exclusión de todas las demás, a falta de lo cual no desempeñaría correctamente su función y provocaría confusión en el lenguaje.[17] La finalidad de los tres instrumentos considerados aquí se hace, en consecuencia, cada vez más restringida. Más o menos amplia en el caso de la barrena, se hace única en el caso del nombre, permaneciendo el caso de la lanzadera como un caso medio, como una verdadera mediedad.[18]

---

12 Cf. *Crat.,* 387e-388a.

13 Se trata de una finalidad que comprende un fin que le es inherente, puesto que se dirige hacia una utilidad. Cf. Kant, *Crítica del juicio,* § 17, 19 (observación general) y 62; cf. E. Moutsopoulos (1964), pp. 121-131.

14 Cf. supra y las n. 10-12.

15 Cf. ibídem, 389b-c; 390b.

16 Cf. Proclo, *In Crat.,* 16, 10-11 P; cf. E. Moutsopoulos (1985*a*), p. 76 y n. 26.

17 Cf. Proclo, *In Crat.,* 5, 20 P; Moutsopoulos (1985*a*), p. 118 y n. 5.

18 Cf. *Crat.,* 389d-e.

digitalia
www.digitalia.us

Segunda etapa. Es relativa a la *calidad* del trabajo suministrado, a la calidad y a la *utilidad* del instrumento. El criterio de la calidad, en efecto, había sido tomado ya en consideración en el momento del examen de la finalidad del instrumento, es decir, de su carácter apropiado a la naturaleza del trabajo que está llamado a efectuar: una buena barrena es aquella que horada bien y rápido, sin exigir un esfuerzo desmesurado por parte de quien la maneja. Una buena lanzadera se reconoce también por su manejo fácil: se desliza por los intersticios designados previamente, sin enredar el hilo. Un nombre ha sido escogido juiciosamente cuando le corresponde a la cosa denominada; el *maximum* de eficacia es el obtenido, entonces, gracias a la onomatopeya. Ahora bien, le toca al usuario apreciar la calidad del instrumento. La habilidad, por su parte, juega un papel determinante en la concepción, la elección y la fabricación de un instrumento: una habilidad limitada dará como resultado la fabricación de un instrumento rudimentario al que se agregarán mejoras sucesivas a medida que la habilidad se desarrolle. Existe indudablemente una dialéctica entre el desarrollo de la habilidad y el perfeccionamiento del instrumento:[19] cuanto más preparado esté el artesano, mejor se servirá de su instrumento; cuanto más perfeccionado esté el instrumento, más podrá desplegar su capacidad el artesano. La misma relación existe en lo que respecta a la utilización de los nombres, con la única diferencia de que en este caso se requiere una destreza extrema en el empleo de los términos.

Tercera etapa. Platón pone aquí en discusión el criterio de la *causa eficiente.* Además del artesano que utiliza el instrumento, el fabricante del instrumento se encuentra también implicado en ese proceso. Lo fabricará siguiendo las instrucciones del usuario:[20] el herrero, la barrena; el carpintero, la lanzadera. En cuanto a los nombres, instrumentos del lenguaje, éstos son impuestos, ciertamente, por el uso,[21] pero el experto y «legislador» (en el sentido más amplio del término, en cuanto legisla sobre la

19 Cf. *Crat.,* 390b. Se ha observado, así, que las innovaciones musicales de Eurípides no habrían sido posibles sin el perfeccionamiento anterior de algunos instrumentos musicales, y que a partir de cierto momento las composiciones de Beethoven no habrían podido crearse sin la invención del piano. Cf. *Crat.,* 390b: siguiendo las instrucciones del citarista, el «laudista» fabrica la lira. Se encuentran telares horizontales ya en Egipto, pero los telares verticales son los más antiguos. Cf. G. Gavalas (en prensa).

20 Cf. ibídem; cf. también ibídem, 388d-e.

21 Cf. supra y n. 17.

digitalia
www.digitalia.us

materia) determina su utilización.[22] La fabricación del instrumento no puede ejecutarse, por consiguiente, sino gracias a la copia de otro ejemplar que sirve de modelo, a las indicaciones de su usuario futuro o, finalmente, al modelo inteligible que se ofrece al fabricante cuando se carece de otro modelo sensible. En efecto, «¿en qué fija los ojos el carpintero cuando hace la lanzadera? ¿No es en un objeto naturalmente propio al tejido? [...] Y si la lanzadera se rompe durante la fabricación, ¿fabricará otra teniendo la mirada puesta sobre la lanzadera rota o sobre la forma en la que se inspiraba al hacer la lanzadera que ha roto [...], la lanzadera en sí?».[23] Es la manera según la cual el artesano trasciende, y el demiurgo procede, en el *Timeo.* También él construye el alma del mundo con los ojos puestos en el modelo divino.[24] La identidad de las situaciones es sorprendente e implica paralelos en muchos campos. Sucede lo mismo con los otros casos: el de la barrena y, mutatis mutandis, el de los nombres. Se desprende de la continuación de la discusión que el usuario es el personaje más indicado para dirigir la fabricación de los instrumentos, puesto que, en su calidad de dialéctico, proporciona al fabricante las instrucciones pertinentes.

Proclo regresará sobre esta problemática[25] poniendo énfasis en el aspecto técnico del uso de la lanzadera, aspecto que liga el instrumento al entendimiento que lo concibe y a los efectos de su uso. La argumentación apunta principalmente a circunscribir la función del nombre.[26] Proclo deja atrás así las consideraciones platónicas para señalar, a partir de la función discriminante del nombre, la función de la lanzadera, retornando en definitiva a la tesis de Platón, a saber, que el espíritu creador da prueba de una actividad semejante, puesto que, por una parte, crea el mundo en su conjunto, manteniendo la mirada fija en el modelo inteligible,[27] y, por otra,

---

22 Cf. *Crat.,* 388d-389a.

23 Cf. ibídem, 389a-b (trad. L. Méridier); cf. Proclo, *In Crat.,* 65, 15 P. Cf. también Platón, *Rep.,* V, 472e.

24 Cf. *Timeo,* 30c-d.

25 Cf. Proclo, *In Crat.,* 16, 12-27 P; E. Moutsopoulos (1985*a*), p. 77 y n. 27: «Habría lugar para establecer una distinción entre "imagen del modelo" e "imagen de la referencia al modelo" [...]; los pasajes abogan en favor de la primera acepción».

26 Cf. *In Crat.,* 16, 5-8 P: «quien nombra actúa y quien actúa, lo hace por medio de un instrumento; en consecuencia, quien nombra por medio de un instrumento utiliza el nombre a manera de instrumento; ahora bien, de entre los instrumentos, unos lo son por naturaleza y otros porque han sido empleados como tales».

27 Cf. Platón, *Crat.,* 389a y ss.; *Timeo,* 36c.

digitalia
www.digitalia.us

atribuye a las cosas nombres en consecuencia y de conformidad con su naturaleza.[28] En cuanto a la fuerza a la vez discriminante y creativa de la lanzadera (κερκίς), Proclo recurre a la imagen homérica de Circe (Κίρκη; es necesario ver aquí más que un juego de palabras) tejiendo la vida entera en el interior del bastidor (τετράστοιχον) de su telar y haciendo armonioso el mundo sublunar, gracias a su canto.[29] Esta doble función constituye la esencia misma del tejido: Atenea *Erganè* la ha revelado a los humanos[30] por la interposición de la naturaleza, en cuyo seno todo se distingue y se compone en la armonía de lo que ha nacido y de lo que permanece eterno, de lo mortal y de lo inmortal, de lo corporal y de lo incorporal, de lo sensible y de lo inteligible.[31] Con fines similares, la lanzadera «separa los géneros que forman los seres, para que al mismo tiempo que su composición se perpetúe, lo haga también su división, a fin de que su existencia auténtica sea preservada».[32] El milagro de la composición armoniosa consiste precisamente en mantener las diferencias en el interior de su fusión.[33]

Fabricante y usuario se encuentran en el ámbito del modelo inteligible, que realizan en el plano sensible gracias a la dialéctica de su colaboración.[34] Y por otra parte, ¿qué es el arte sino «lo artificial fuera de la materia, en el alma del artesano»?[35] La razón de la lanzadera, por ejemplo, como la concibe el tejedor, es su forma específica, pero también la finalidad práctica de su uso.[36] La lanzadera es, por su forma, su finalidad y su utilidad, la imagen simbólica del poder discrecional de los dioses, que proceden a la distinción del todo antes de recomponer todo. Ese poder se imprime en la urdimbre del tejido, que llega a ser su imagen sensible: las cadenas que se unen a las tramas reproducen la creación de las especies en el universo. Según la afirmación de Proclo, (μοὶ δοκοῦσι), esta frase sim-

28 Cf. Proclo, *In Crat.,* 20, 22-24 P. Proclo no vacila en recurrir al testimonio de fuentes tardías, que juzga más afirmativas; cf. Proclo, ibídem, 20, 26; 21, 2 P; cf. *Oráculos calcídicos,* fr. 43 (p. 78 E. Des Places); 50 (49, p. 79 E. Des Places); cf. Proclo, *In Tim.,* III, 14, 13-14 Diehl.

29 Cf. *In Crat.,* 22, 28-30 P.

30 Cf. ibídem, 22, 20 y ss. P; cf. supra y n. 9.

31 Cf. *In Crat.,* 22, 20-23 P.

32 Cf. ibídem, 22, 25-28 P.

33 Cf. ibídem, 24, 9-13 P.

34 Cf. ibídem, 22, 28; 23, 25 P.

35 Cf. ibídem, 22, 28-30 P.

36 Cf. ibídem, 22, 20 y ss. P.

digitalia
www.digitalia.us

bólica se concretiza en analogía[37] en el plano del pensamiento filosófico. También Platón (como Proclo en su *Comentario*) se refería en el *Cratilo* a la lanzadera para designar el poder creativo y sus procedimientos,[38] del mismo modo que evocaba a los caballos en el *Fedro*[39] para designar este u otro poder del alma.[40]

A manera de conclusión, afirmaremos que en la tradición filosófica que regresa a Platón y, más allá, a una tradición cultural más o menos difusa, el instrumento esencial del tejido, la lanzadera, representa el complejo proceso de la creación; mejor dicho: la combinación de dos procesos creacionales alternativos, el de la discriminación y el de la composición. No obstante, Proclo se habría pronunciado más claramente sobre esta cuestión, poniendo en evidencia la dialéctica de la composición de los mixtos[41] como Platón la había considerado en sus diálogos tardíos: en el plano de la creación estética, en el sentido, a la vez, de *tekné* y de *tekniké:* analogía, por cierto, como sugiere Proclo; pero analogía que comprende, indiscutiblemente, prolongaciones simbólicas. Se deduce que el instrumento lanzadera, don divino, queda erigido en divisa concreta de la ingeniosidad productiva y también de la concepción ontológica de la creatividad divina y humana.

37 Cf. *In Crat.,* 22, 28-30 P: «la analogía no es una relación entre idea e imagen».
38 Cf. E. Moutsopoulos (1984*a*), pp. 367-377.
39 Cf. Platón, *Fedro,* 246a y ss.
40 Cf. Proclo, *In Crat.,* 24, 28-31 P.
41 Cf. N.-I. Boussoulas (1952) y (1960).

digitalia
www.digitalia.us

30. DE ARISTÓTELES A PROCLO. MOVIMIENTO Y DESEO DEL «UNO» EN LA TEOLOGÍA PLATÓNICA

Consecuente y casi sin interrupción,[1] la teoría clásica preplotiniana del movimiento fue desarrollada por Aristóteles. Expuesta principalmente en el *delta* de la *Física,* se prolonga, aquí y allá, en muchos escritos del Estagirita. El movimiento está definido en general como un desplazamiento[2] que supone necesariamente un motor y un moviente.[3] Ese moviente solo, a saber, el «primer cielo», es, según el *Tratado del cielo,* cuya autenticidad está ya fuera de duda, «primero, simple, no engendrado y completamente inmutable».[4] La inadecuación de las cualidades de moviente y de inmutable, dadas las circunstancias, no puede ser superada sino suponiendo una rotación conforme a la cual la estructura interna del moviente permanece imperturbable. Lo que es más: este género de movimiento rotatorio no podría ser compatible a su vez con las cualidades de «primero» y de «no engendrado» atribuidas al cielo, a menos que se suponga, por añadidura, que pertenece a la categoría de los cuerpos que llevan en sí mismos el principio de su movimiento.[5] Puesto a un lado ese ligero residuo de inadecua-

1 Cf. infra y n. 4.

2 Cf. *Fís.,* Δ 12, 221b3; cf. *De anima,* A3, 406b12: πᾶσα κίνησις ἔκστασίς ἐστι τοῦ κινουμένου ἢ κινεῖται.

3 Cf. *Fís.,* pássim H e ibídem, Θ5, 256a14: ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι.

4 Cf. *Del cielo,* B6, 288a34: τὸ κινούμενουν [*sc.* ὁ πρῶτος οὐρανὸς] πρῶτον καὶ ἁπλοῦν καὶ ἀγέννητον καὶ ὅλως ἀμετάβλητον. Cf. supra y n. 1.

5 Cf. *Fís.,* Θ3, 254a17: ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς τῆς κινήσεως. Cf. supra y n. 13.

digitalia
www.digitalia.us

ción, la teoría aristotélica del movimiento es imponente en sí. De ahí su inmenso éxito desde la Antigüedad. Aristóteles distingue, además del motor y del moviente, el medio o «instrumento» (δι᾽ οὗ) del movimiento,[6] que no es, por cierto, un «utensilio»; puede sobre todo manifestarse como un *modo* de movimiento, por ejemplo movimiento por atracción o repulsión[7] e incluso por levantamiento.[8]

Platón, a su vez, había distinguido entre los modos de movimiento un movimiento uniforme, opuesto a un movimiento desordenado.[9] Aristóteles toma en cuenta esta lección platónica y menciona un movimiento *continuo,*[10] pero en un contexto del todo diferente: efectivamente, se pronuncia sobre el movimiento de los cuerpos movidos «sin» contacto previo, como los cuerpos arrojados,[11] mientras que afirma, en otra parte, que no es posible ningún movimiento sin contacto directo del motor y del moviente;[12] considera, no obstante, esta especie de movimiento como un movimiento aparte que trata de explicar (πῶς), de suerte que evita con justeza una nueva inadecuación, grave esta vez. Otra distinción del movimiento se intenta sobre una base diferente: los cuerpos que llevan en sí el principio de su movimiento[13] son movidos según su naturaleza;[14] los otros lo son por violencia, esto es, por una fuerza contra la naturaleza.[15]

La última diferenciación hecha por Aristóteles ya no se aplica a los movientes, sino a los motores, entendidos como causas de movimiento. Los motores son causas que preexisten respecto de los movientes,[16] pero funcionan ocasionalmente.[17] El capítulo 8 del *lambda* de la *Metafísica* se

---

6 Cf. *Fís.,* Θ5, 256a15 (y 22): Τρία ἀνάγκη εἶναι, τό τε κινούμενον καὶ τὸ κινοῦν καὶ τὸ ᾧ κινεῖ. Cf. *De an.,* Γ10, 433b14.

7 Cf. ibídem, Γ10, 433a25: πάντα ὥσει ἢ ἕλξει κινεῖται.

8 Cf. *Ret.,* A5, 1361b16: κινεῖν ἕτερον ἢ ἕλκοντα ἢ ὠθοῦντα ἢ αἴροντα.

9 Cf. *Timeo,* 67a; cf. E. Moutsopoulos (1944), especialmente pp. 66 y 68-69.

10 Cf. *Fís.,* Θ4, 254b7: κινεῖται ἔνια συνεχῶς.

11 Cf. ibídem: πῶς κινεῖται... συνεχῶς μὴ ἁπτομένου τοῦ κινοῦντος οἷον τὰ ριπτόμενα; cf. ibídem, Δ4, 211a17.

12 Cf. *Del mov. de los anim.,* B1, 734a3: κινεῖν μὴ ἁπτομένον ἀδύνατον; cf. *Fís.,* H1, 242b24.

13 Cf. *Del cielo,* A8, 276a23; cf. supra y n. 5.

14 Cf. *Fís.,* Θ4, 254b17: ὅσων ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς τῆς κινήσεως, ταῦτα φύσει φαμὲν κινεῖσθαι; Cf. ibídem, Θ4, 254b21: κινεῖσθαι κατὰ φύσιν.

15 Ibídem: παρὰ φύσιν, βίᾳ. Cf. ibídem, Θ5, 255b29.

16 Cf. *Metafís.,* Λ3, 1070a21: τὰ κινοῦντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα.

17 Cf. ibídem: τὰ δ᾽ ὡς ὁ λόγος ἅμα.

digitalia
www.digitalia.us

refiere, en su conjunto, a la distinción entre las diversas especies de motores.[18] En este orden de ideas, un motor tiene la posibilidad de estar inmóvil, pero siempre al mismo tiempo la de ser motor y moviente a la vez, causa y efecto de movimiento.[19] Si es causa *en* movimiento, mueve a los cuerpos que dependen de él.[20] Remontando la cadena de las causas y de los efectos, es imperativo detenerse, ἀνάγκη στῆναι,[21] a falta de lo cual esta recurrencia, llevada al infinito, estaría privada de sentido. Se llega entonces a concebir un primer motor inmóvil; primero, por ser único en su género y depender todo de él.[22] Causa de movimiento, es también, a imagen de cualquier otro motor, objeto de deseo.[23] Un motor tal no puede pretender estar a la vez inmóvil y en movimiento. Por consiguiente, el movimiento impuesto por el objeto de un deseo es de manifiesto un movimiento por atracción.[24] Se encuentra en esta idea de deseo el principio de la ἐπιστροφὴ plotiniana, conversión, movimiento de regreso de las hipóstasis a sus fuentes primeras respectivas, a aquellas de las cuales han provenido, de las que emanan y de las cuales guardan la memoria, digamos la nostalgia.[25]

En Proclo, en la *Teología platónica* especialmente, el recuerdo de Aristóteles está extremadamente vivo. El capítulo 2 del libro II de esta obra trata del Uno en cuanto situado ἐπέκεινα, más allá, no sólo de lo múltiple (de lo que se ha discutido en el capítulo precedente, que Proclo resume[26] antes de emprender el examen de un problema nuevo), sino también,

---

18 Cf. Λ8, 1073a15: κινοῦντα αἴτια πόσα ἐστίν.

19 Cf. *De an.,* Γ10, 433b14: τὸ κινοῦν διττόν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον.

20 Cf. *Metafís.,* Λ7, 1072b3: κιμούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ.

21 Cf. *Metafís.,* Γ8, 1012b11. Cf. infra y n. 31.

22 Cf. *Metafís.,* Γ8, 1012b31: τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό.

23 Cf. ibídem, Λ7, 1072b3: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον. Cf. infra y n. 31. Hay dificultad en concebir un primer motor que se mueve; la difucultad desaparece desde el momento en que se supone que κινούμενον es un ἐρῶν cuyo movimiento lleva consigo el de los otros movientes y, por tanto, que el sujeto de ἐρώμενον es diferente del de κινούμενον. Cf. C. Natali (en prensa).

24 L. Couloubaritsis (en prensa).

25 Cf. Plotino, p. ej. *Enn.,* V, 1, 2.

26 Cf. Proclo, *Teología platónica* [en adelante, T.P.], II, 2, 30 Portus [en adelante, P.]; II, 14, 18-22 Saffrey-Westerink [en adelante, S.-W.]: ταύτῃ οὖν ἡμῖν σκοπουμένοις τὸ ἕν ἐπέκεινα τοῦ πλήθους ἐφάνη καὶ αἴτιον τοῦ εἶναι τοῖς πολλοῖς, δεῖ δὲ αὖ καθ' ἕτερον τρόπον ἡμᾶς τὸν αὐτὸν λόγον μετελθόντας ἰδεῖν εἴ τῃ τοῖς εἰρημένοις συνεπόμεθα καὶ εἰς τὸ αὐτὸ τέλος ἀνήξομεν.

digitalia
www.digitalia.us

precisamente, más allá del ser mismo, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, según Platón.[27] En busca de una calificación comprensiva y, por así decirlo, global del primer principio, Proclo procede a una serie de divisiones relativas a las eventuales cualidades de ese principio. La problemática esbozada se concentra en la naturaleza del principio en cuestión y de su relación con la realidad. La estrategia del diádoco es conocida: avanza mediante dicotomías sucesivas, suponiendo en cada momento una eventualidad que reserva finalmente y que confronta antes con la eventualidad opuesta que se ha de rechazar, y así sucesivamente.[28]

Inicialmente, se supone que el primer principio sea múltiple o que sea uno. La dicotomía actúa sobre la opción de la multiplicidad, conducida hasta sus últimas consecuencias antes de ser rechazada. Proclo regresa entonces a la opción de la unicidad para proceder de la misma manera antes de calificar definitivamente la naturaleza del primer principio, que es, según Proclo, un incorporal, distinto de los seres, a los que trasciende.[29]

Después de haber demostrado mediante el absurdo[30] que la realidad primera, principio de todo, es distinta de los seres, Proclo plantea el problema de su comportamiento. De dos cosas, una: ¿ese principio es móvil o inmóvil?[31] Aplica aquí el mismo modelo de razonamiento. En el primer caso se debe suponer que el Uno se mueve «por amor de otro principio que [...] permanece inmóvil».[32] La pregunta de importancia primordial ha sido formulada: ¿cuál es la *causa* del movimiento? La respuesta es inmediata: «el deseo de otro que [...] pone en movimiento; puesto que es nece-

---

27 Cf. Platón, *Rep.,* VI, 509b; cf. infra y n. 38.

28 Aristóteles no procede de manera diferente; cf. *Fís.,* A1, 184a9-184b13 y 2, 184b15 y ss. Cf. el análisis esquemático de su razonamiento por S-W., II, p. 84, n. 2, calcado del modelo del análisis de Proclo establecido por Bessarion, ms. n. f. 60r, en el margen externo.

29 Cf. T.P., II, 2, 80 P.; 15, 1 S.-W.

30 Cf. T.P., II, 2, 83 P.; 19, 25 S-W.: ἀλλὰ ταῦτα... ἀδύνατα λέγειν; cf. lo mismo al respecto de la eventualidad absurda del movimiento del primer principio, ibídem, 83 P.; 20, 22 S-W.: ἀλλ᾽ ἀδύνατον; cf. E. Moutsopoulos (1985*a*), pp. 167-178.

31 Cf. T.P., II, 2, 83 P.; 19, 27 S.-W.: ἢ κινούμενον ἢ ἀκίνητον.

32 T.P., II, 2, 83 P. 20, 1-3 S.-W.: εἰ κινούμενον ἔσται… πρὸ αὐτοῦ ἄλλο περὶ ὃ κινεῖται, πᾶν τὸ κινούμενον, μένοντος ἄλλου, περὶ αὐτὸ κινεῖσθαι πέφυκε; cf. ibídem, 77 P.; 10, 13 S.-W.: οὐδ᾽ ἄρα ἔστηκε τῶν ὄντων οὐδέν; de donde se concluye que la realidad primera o primer principio o primera causa es inmóvil. La ἀνάγκη στῆναι de Aristóteles (cf. supra y n. 21) está necesariamente supuesta.

digitalia
www.digitalia.us

sario que una cosa desee otra para ponerse en movimiento, en razón a que el movimiento mismo [...] es indeterminado y que la causa final del movimiento es su término».[33] Interviene aquí una nueva dicotomía, utilizada con el fin de mostrar que el primer principio es el que permanece inmóvil. En efecto, todo lo que es móvil lo es por deseo de otro fuera de sí. En esas condiciones, si uno se desease-en-sí-mismo, no existiría ninguna necesidad de reunirse con otro.[34]

El asunto de la velocidad del movimiento se recuerda con estas palabras: «mientras más alejado esté el moviente del objeto de su deseo, la necesidad que tiene de dicho objeto se hace más imperiosa y su desplazamiento se hace más rápido».[35] Se advertirá en este capítulo *a*) que Proclo entiende esta diferenciación de manera inversa en otra parte[36] y *b*) que la formulación de su frase permite la conjetura de que, para él, el movimiento preconizado sufre una *disminución de velocidad* a medida que el moviente se aproxima al primer pincipio, para desaparecer al final del recorrido,[37] al igual que su deseo, inicialmente intenso, sufre, a su vez, una disminución a medida que su objetivo está «alcanzado» o, de otro modo, su «participación» asegurada en razón de su trascendencia.[38]

Habiendo establecido que el primer principio es también primera *causa,*[39] Proclo cierra la serie de sus razonamientos,[40] concluyendo que, por necesidad, el primer principio debe ser un incorporal único e inmutable.[41] Una esencia puede tender a *poseer* el Uno,[42] pero no podría identifi-

---

33 Cf. ibídem, 83 P.; 20, 3-6 S.-W. El término griego ἔφεσις se entiende como «deseo» (cf. ἐφιέμενον), término más general que ἐρώμενον, utilizado por Aristóteles, *Metafs.,* Λ7, 1072b3 (cf. supra y n. 23), e igualmente atribuido no al moviente sino, inversamente, al mismo primer principio.

34 Cf. T.P., 83 P. 20, 3 S.-W.: [...] πᾶν τὸ ἑαυτοῦ ἐφιέμενον ἀκίνητόν ἐστιν· ἑαυτῷ γὰρ συνὸν ἕκαστον, τί ἂν δέοιτο τοῦ ἐν ἑτέρῳ γίνεσθαι.

35 Cf. ibídem, 83 P.; 20, 9-10 S.-W.: τῶν κινουμένων, ᾧ μὲν ἔγγιον τὸ ἀγαθὸν ἐλάσσων ἡ κίνησις, ᾧ δὲ πορρώτερον μείζων.

36 Cf. E. Moutsopoulos (1997*e*).

37 Cf. Platón, *Timeo,* 80a-b; cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp. 38-42.

38 Cf. supra y n. 27.

39 T.P., 83 P.; 20, 22-23 S.-W.

40 Cf. ibídem, 21, 1 S.-W.: τοῦτο γὰρ ὑπόλοιπον.

41 Cf. 21, 13 S.-W.: μίαν οὐσίαν αὐτὴν ἀσώματον καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσαν [cf. Platón, *Timeo,* 37a] ἀναγκαῖον εἶναι.

42 Cf. ibídem, ἔχουσα τὸ ἕν.

digitalia
www.digitalia.us

carse con éste, por el hecho de que el Uno la trasciende.[43] El Uno, en consecuencia, es el que permanece como primer primer principio hacia el cual se dirige toda esencia verdadera. El razonamiento de Aristóteles en el *lambda* de la *Metafísica* ha sido, pues, recogido mutatis mutandis por Proclo, quien muestra, por su parte, la atracción ejercida por el Uno sobre el conjunto de los seres durante la fase de conversión, lo cual lo hace a la vez principio de reunificación «en potencia», mientras que durante la fase de progresión se había manifestado como principio de diversificación «en acto».

En este contexto, es claro que para Proclo diversificación y reunificación están combinadas en el seno de una dialéctica en dos fases, conforme a cuyos términos todo ser está a punto de afirmarse porque se halla dotado de una existencia dinámica que constituye su naturaleza propia; de una existencia que lo aleja y luego lo aproxima al Uno, primer principio y primera causa, por el solo hecho de que depende de él. Y es justamente esta dependencia que recuerda y que manifiesta el deseo la razón que provoca y domina el movimiento de regreso al Uno, causa primera y última a la vez (τέλος) de toda regresión. Fue con este espíritu con el que Teilhard de Chardin diseñó de nuevo la ascensión de la realidad universal hacia el punto *omega* a continuación de la fase de progresión, que pasa en silencio porque la supone ya concluida.[44]

43 Cf. ibídem, 21, 7-9 S.-W.: εἰ δὲ γε τὸ ἓν κρεῖττον καὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ἀρχὴ καὶ τῆς οὐσίας τὸ ἕν.

44 Cf. entre otros G. Crespy (1965), pp. 37 y ss.

digitalia
www.digitalia.us

31. LA IDEA DE MULTIPLICIDAD CRECIENTE EN LA *TEOLOGÍA PLATÓNICA* DE PROCLO

En el libro III de su *Teología platónica,* Proclo procede, entre otras consideraciones, al desarrollo de la teoría de las *hénadas,*[1] que son, según su parecer, emanaciones del Uno, del cual forman como la aureola. Esta concepción es conforme a la idea que se hace de la realidad el neoplatonismo en su conjunto: contribuye, con sus derivados (es decir, las diversas maneras de considerar la emanación de elementos intermediarios a partir de las hipóstasis principales que aseguran su unión), a consolidar la idea de la existencia de una continuidad en la discontinuidad, y facilita la solución de muchos problemas filosóficos que de otro modo hubieran sido insolubles. Recordemos, a este propósito, que el propio Platón estaría en el origen de esta tendencia a la multiplicación de los valores ontológicos, especialmente en *El Sofista,*[2] en el que se asiste por primera vez a la interpolación entre el ser y el no-ser de Parménides, hasta entonces irreducibles,[3] de otros dos valores ontológicos, más precisamente del no-ser del ser y del ser del no-ser, cuya función es la de establecer una unión entre esos valores extremos. Haciendo oscilar la línea horizontal sobre la que están dispuestos esos cuatro valores alrededor del eje que constituye uno de ellos, el Ser, hasta su posición vertical, se determina fácilmente la estructura a partir de

1 Cf. E. Moutsopoulos (en prensa).
2 Cf. Plat., *Sof.,* 264e.
3 Cf. Parm., fr. B 88 (D.-K. 16): οὔποτε δαμῇ... εἶναι μὴ ἐόντα.

digitalia
www.digitalia.us

la cual Plotino elaboró su teoría de las hipóstasis, que favorece, desde el inicio, la multiplicación de los valores ontológicos obtenidos por medio de una serie de nuevas interpolaciones. Proclo ilustra esta tendencia, que alcanzará su apogeo, con la ontología dionisiana.[4] En ese paisaje, donde continuidad y discontinuidad coexisten, se completan y casi se confunden entre sí, las diferentes entidades se organizan jerárquicamente de manera coherente y cohesiva gracias a la función unificadora de las *hénadas* y de las entidades que les son homólogas y que emanan de las demás hipóstasis.

En los *Elementos de Teología,* Proclo da de las *hénadas* no una definición formal sino una descripción indirecta, limitándose a precisar su función.[5] En la *Teología platónica,* no sólo está precisado su rol de módulo estructural en la arquitectura del sistema, sino, más aún, claramente explicado su estatuto ontológico.[6] De conformidad con esta concepción, las *hénadas* forman un conjunto de entidades transitivas, distintas y contiguas a la vez (cf. συνάπτοντες, infra y n. 19) o confundidas unas con otras (¿se trataría de una περιχώρησις *avant la lettre*?), que prolongan el Uno sirviéndole de atractivo y de recurso con respecto a los seres que aspiran a participar de él. En efecto, siendo el Uno imparticipable por sí, deja de serlo *de alguna manera y en cierta medida* por la interposición de las *hénadas,* que se le aferran pero que no por ello se identifican con él.[7] A través de las *hénadas,* el Uno llega a ser participable para los seres no por su naturaleza (permanece en realidad siempre trascendente), sino porque las *hénadas* difunden la esencia del Uno en forma de luz y se afirman en forma de energía.[8] Su semejanza con el Uno atrae hacia ellas a la multitud de los seres y explica, por lo mismo, las causas íntimas del mecanismo que rige el proceso de la conversión.[9] El rol de módulos asignado a las *hénadas* en el sis-

---

4 Cf. E. Moutsopoulos (1991*c*), (1986), (1985*a*), p. 50 y n. 53, (1995) y (en prensa); ya Aristóteles, *Fís.,* Θ1, 251b20; *De gen. y corr.,* B7, 334b29; *Ét. a Nicóm.,* B5, 1106b27, así como también 1107a6 y 26.

5 Cf. *El. teol.,* 64, p. 62 Dodds.

6 Cf. *Teol. plat.,* libro III (cap. 4), 123 y ss. Portus; p. 14, 11 Saffrey-Westerink.

7 Cf. ibídem, (4), 123 P.; 14, 17-18 S.-W.: ἑκάστη... αὐτῶν ἐστὶν ἓν καὶ πρώτως ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ὑφέστηκεν.

8 Cf. ibídem, (4), 124 P.; 15, 15-17 S.-W.: τὸ ἓν... μετέχει τοῦ ὄντος ὡς οὐκ ὂν πρώτως ἓν οὐδὲ ἐξῃρημένον τοῦ ὄντος, ἀλλὰ καταλάμπον τὴν ὄντως οὖσαν οὐσίαν.

9 Cf. ibídem, (4), 124 P.; 16, 7-9 S.-W.: ἡ... ὁμοιότης αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν συναγωγός ἐστι τῶν πολλῶν εἰς ἓν καὶ συνδετικὴ καὶ ἐπιστρεπτικὴ τῶν δευτέρων εἰς τὰς πρὸ αὐτῶν μονάδας.

digitalia
www.digitalia.us

tema de Proclo no debería ser subestimado: todas las entidades intermediarias que animan el conjunto del sistema funcionan siguiendo su ejemplo.[10] Las *hénadas* mismas están clasificadas en dos categorías, superior e inferior, respectivamente, según se encuentren situadas en proximidad o a distancia del Uno.[11]

Esta distinción de orden jerárquico es característica de la tendencia a la divisibilidad hasta el infinito que caracteriza a la naturaleza del sistema y que allana por naturaleza, en el plano epistemológico, dificultades inherentes a la solución de problemas de otro modo insolubles. Repercute normalmente en el plano de las emanaciones a partir de las otras hipóstasis, pero también en el plano del Uno: «Después del Uno, que está por encima de los seres, viene luego el Uno que es múltiple de manera oculta, es decir, unificado, y después de éste viene el ser que se diferencia y que emerge de la condición unificada a la condición visible; en fin, el todo último de los inteligibles es el que ha logrado su diferenciación y que contiene la multiplicidad inteligible».[12] Notemos que no se trata aquí de una división ternaria de la cual procede la tríada así distinguida, ἀδιάκριτον, διακρινόμενον, διακεκριμένον, sino de dos divisiones binarias consecutivas.[13] El elemento intermediario tiene valor de elemento dramático. En efecto, mientras que los elementos extremos denotan modos de ser más o menos estabilizados, aquél denota un modo de ser en pleno devenir y reproduce por ahí, en el ámbito del ser, el carácter dramático que Plotino reconoce sólo a la tercera hipóstasis, el alma, admitiendo una escisión, de una parte, entre Alma universal y almas individuales y, de otra parte, entre Alma individual superior e inferior.[14] Modos de ser, las entidades triádicas que

---

10 Cf. ibídem, (4), 124 P.; 16, 10 S.-W.: τὸ ὁμοίοις εἶναι τοῖς ὁμοίοις.

11 Cf. ibídem, (4), 125 P.; 17, 18-21. S.-W.: τάξιν... τῶν ἑνάδων ὑπάρχειν... ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς... πορρώτερον; cf. infra y n. 15, 18 y 22.

12 Cf. ibídem, 144 P.; (14), 52, 7-11 S.-W. (trad. H.D. Saffrey): Μετὰ τὸ ἓν τοίνυν τὸ πρὸ τῶν ὄντων τὸ ἓν πολλὰ κρυφίως καὶ τὸ ἡνωμένον, καὶ μετὰ τοῦτο τὸ διακρινόμενον καὶ προκύπτον ἀπὸ τοῦ ἑνοειδοῦς εἰς τὸ φανέν, ἔσχατον δὲ τῶν νοητῶν τὸ διακεκριμένον καὶ τοῦ νοητοῦ πλήθους περιληπτικόν. Se pasa imperceptiblemente del nivel del Uno al del Intelecto: la continuidad queda establecida a partir de la discontinuidad misma sobre el plano de la exposición.

13 Cf. ibídem, I, (11) 29 P.; 54, 18-22 S.-W.

14 Cf. Plotino, *Enn.,* I, 1, 12; cf. J. Trouillard (1995), pp. 133 y 186 y ss.; E. Moutsopoulos (1980*b*), pp. 42-43 y n. 4; P.-M. Schuhl (1976); N.-Ch. Banacou-Caragouni (1976).

digitalia
www.digitalia.us

reproducen, a su vez, el modelo-módulo henádico, aseguran el tránsito de la discontinuidad a la continuidad al igual que de la unicidad suprema a la multiplicidad subalterna.

Recordemos la distinción hecha entre *hénadas* próximas y *hénadas* alejadas del Uno.[15] Tal distinción acarrea dos consecuencias correlativas al poner el acento, alternativamente, *a*) sobre la importancia del proceso de división que, repetido indefinidamente en todos los niveles, permite el establecimiento de la continuidad a partir de la discontinuidad y *b*) sobre la envergadura del proceso de tránsito de la unidad a la multiplicidad, cada vez más pronunciada a medida que se abandonan los dominios del Uno para entrar en los de las entidades que le son inferiores. Esta idea ha sido analizada de manera detallada en el capítulo V del libro III de la *Teología platónica.*[16] Como en otras partes, Proclo expone aquí, desde el primer momento, la tesis que, conforme a las circunstancias, se propone desarrollar, esto es, en forma de una interrogación, tomando como definitivo lo que acaba de sostener al final del capítulo precedente, a saber, que las divinidades son *hénadas,*[17] sobre todo *hénadas* subordinadas,[18] aquellas mismas que admiten ser compartidas cuando por entero se ligan al Uno, al que juntan del mismo modo con los seres que participan de ellas.[19] En este contexto, la pregunta planteada será formulada así: si una *hénada* es una divinidad (lo inverso sería igualmente válido, no habiendo sido objetada en principio la equivalencia, aun la identidad, de los términos *hénada* —sobre todo inferior— y *divinidad*) y si algún ser participa de ella, ¿es concebible suponer que los seres participan de cada una de las *hénadas* en grado igual o, más bien, que algunas de ellas participan en grado superior y otras en grado inferior?[20] Proclo se interroga entonces acerca de la intensidad, constante o variable, de esta participación según el caso o la circunstancia, pero

15 Cf. supra y n. 5-6.

16 Cf. *Teol. plat.,* III, (5), 125 y ss. P.; 17, 14 y ss. S.-W.

17 Cf. E. Moutsopoulos (en prensa); cf. supra y n. 1.

18 Cf. *Teol. plat.,* III, (5), 125 P.; 17, 18-21 S.-W.; cf. supra y n. 11.

19 Cf. ibídem, (4), 124 P.; 17, 9-12 S.-W.: ἑνάδες μεθεκταὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον οἱ θεοὶ πεφήνασιν, εἰς ἑαυτοὺς μὲν ἀναδησάμενοι τὰ ὄντα πάντα, δι᾽ ἑαυτῶν δὲ τῷ ἑνὶ... τὰ μεθ᾽ ἑαυτοὺς συνάπτοντες (sobre la relación entre las *hénadas* de Proclo y los ángeles dionisianos, cf. I. P. Sheldon-Williams, 1972).

20 Cf. ibídem, (5), 125 P.; 17, 14-17 S.-W.: Ἐπειδὴ... ἑνὰς μέν ἐστι τῶν θεῶν ἕκαστος, μετέχεται δὲ ὑπὸ τῶν ὄντων τινός, πότερον ἑκάστου τὸ αὐτὸ μετέχειν φήσομεν ἢ τῶν μὲν πλείω τῶν δὲ ἐλάττω τὰ μετέχοντα.

digitalia
www.digitalia.us

prosigue con su razonamiento apoyándose en un criterio nuevo, a la vez cuantitativo y cualitativo: las *hénadas* de las que participan los seres más numerosos, ¿son de orden superior o inferior?[21] La respuesta a esta pregunta deriva directamente del principio enunciado precedentemente[22] y tomado esta vez de manera más analítica: «[...] es indispensable un orden en las *hénadas*».[23] Aquí interviene una comparación de este orden con el orden de los números, comparación «feliz» en opinión del mismo Proclo, y que será ampliamente explotada a continuación.[24] En efecto, con las *hénadas* ocurriría como con los números: cuanto más cerca están de la unidad, son más simples; cuanto más se alejan de la unidad, son más compuestos, múltiples, débiles.[25] Los números serían como las imágenes de las *hénadas,*[26] ofreciendo una aproximación bastante concreta. En el mismo orden de ideas, la unidad aritmética, en sí misma imparticipable y simple en extremo, sería de seguro comparable al Uno ontológico. La variedad inherente a la multiplicidad de los números alejados de la unidad y de las *hénadas* alejadas del Uno sería la causa de la división y, como consecuencia, de la disminución del poder inherente a la unidad.[27] Se considera que este modo de participación se repite, pero siempre permaneciendo sin cambiar, en los otros niveles de la jerarquía de las hipóstasis, trátese del nivel del Intelecto[28] o del del Alma.[29] Las *hénadas* funcionan en todos esos niveles igual que módulos reproducidos y aplicados mutatis mutandis a situaciones homólogas.[30] El principio de homología recorre además el conjunto del sistema de Proclo y garantiza su unidad. Por su parte, el módulo *henádico* se convierte en el

---

21 Cf. ibídem, (5), 125 P.; 17, 17-18 S.-W.: τῶν μὲν ἀνωτέρω πλείω, τῶν δὲ ὑφειμένων ἐλαττω ἢ ἀνάπαλιν.

22 Cf. supra y n. 11.

23 Cf. *Teol. plat.,* III (5), 125 P. 17, 17-18 S.-W.: τάξιν γὰρ ἀνάγκη τῶν ἑνάδων ὑπάρχειν.

24 Cf. ibídem, (5), 125 P.; 17, 23 S.-W.

25 Cf. ibídem, (5), 125 P.; 17, 19-22 S.-W.: τοὺς μὲν ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς, τοὺς δὲ πορρώτερον... ἁπλουστέρους... συνθετωτέρους... ποσῷ πλεονάζοντας... δυνάμει ἐλασσουμένος; cf. (5), 125 P.; 18, 1-5 S.-W.

26 Cf. ibídem, (5), 125 P.; 17, 25 S.-W.: ὡς εἰκόνων.

27 Cf. ibídem, (5), 125 P.; 18, 22-23 S.-W.: ἡ ποικιλία τὴν ἐνεστῶσαν ἐν ἑνὶ δύναμιν κατακερματίζει καὶ ἐλαττοῖ.

28 Cf. ibídem, 126 P.; (5) 19, 16-24 S.-W.

29 Cf. ibídem, 125 P.; (5) 18, 24 - 19, 15 S.-W.

30 Cf. ibídem, 118 P.; (2) 6, 17-18 S.-W.: καθ' ὁμοιότητα... πρὸς τὰς οἰκείας ἀρχάς; cf. supra y n. 10.

digitalia
www.digitalia.us

vehículo que permite la preservación de esta unidad. La idea de *multiplicidad creciente* de las entidades domina el principio de su orden jerarquizado, sobre el cual descansa el sistema entero. No se la podría reducir sin ocasionar su desestabilización y, finalmente, su revocación. Se debe hacer mención aquí de la referencia reiterada de Proclo a las nociones de alejamiento y de disminución del poder, puestas en relación entre ellas y con la idea de multiplicidad creciente, así como de cierto silencio observado a propósito de los grados diversos en que los seres participan de las *hénadas.* El problema, no obstante, está sobrentendido por medio de la idea de división del poder de las *hénadas* en la medida de su alejamiento del Uno: cada uno de sus fragmentos (y las *hénadas* cuentan cada vez con más) contiene solamente una parte y, por ese hecho, ejerce sobre los seres un poder de atracción limitada.

Ahora bien, la división de las *hénadas,* en principio, no puede ser indefinida, puesto que está igualmente sobrentendido que los seres participantes son siempre un número superior al de las entidades integradas. Muchos seres, pues, participarán necesariamente de cada una de las partes de esas entidades. Cuando se procede en los niveles inferiores, aumenta más el número de participaciones; pero cada una de las partes de los elementos constitutivos según el módulo *henádico* comprenderá siempre muchos participaciones en número comparativamente creciente. De esta manera, la idea de la pluralidad creciente es aplicable a todos los niveles jerárquicos, pero dentro de límites que no se puede precisar rigurosamente para cada uno. La insistencia y la frecuencia con que los términos que designan proximidad y alejamiento se repiten en el texto de Proclo, muestran la importancia que éste atribuye a la jerarquía de las entidades y a la función desempeñada por el módulo *henádico* en la arquitectura del sistema, cuya forma, cónica por así decir, corresponde estrechamente a su misión principal, que es la de asegurar la asimilación de la discontinuidad en una cuasi-continuidad.

Progresión y conversión ya no se elaboran exclusivamente en sentido vertical en el interior de esta forma, como era el caso en Plotino, sino también oblicuamente, bajo el aspecto respectivo de emanaciones y de participaciones indirectas. La disposición de los elementos del sistema facilita ese cuádruple movimiento que asegura y confirma la coherencia y la vitalidad interna, pero también la unidad y el dinamismo que, a pesar de algunos defectos secundarios, se reflejan en la unidad y en el dinamismo del

digitalia
www.digitalia.us

Uno. El Uno anima el conjunto del sistema permaneciendo trascendente a él. Unidad y multiplicidad son los principios opuestos entre los cuales duda la concepción del sistema, pero que, en definitiva, imponen la movilidad de sus elementos para hacerlo a la vez cerrado y abierto, bastándose a sí mismo ingeniosamente.[31] De ahí su fortuna a lo largo de la Edad Media; y de ahí también el interés renovado y acrecentado que suscita en el presente.

31 En el marco de sus investigaciones sobre la fortuna de la teoría de las *hénadas* a lo largo de la Edad Media, el profesor Carlos Steel ha sido muy amable al comunicarnos que recientemente se han descubierto escolios en los márgenes de un manuscrito parisino de los *Elementos de Teología* que pueden atribuirse a Johannes Fontalis, filósofo francés que vivió en París en los siglos XIV y XV. El autor insiste en esas notas en la importancia de la teoría de las *hénadas* para explicar la continuidad y la discontinuidad en la progresión de los seres.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

32. LA FUNCIÓN CATALÍTICA DE LA ἘΞΑΊΦΝΗΣ EN DIONISIO

He insistido en muchas oportunidades en el rol decisivo que ha tenido el neoplatonismo en un proceso que ha permitido aclarar las dificultades inherentes al dualismo radical original de Parménides.[1] En efecto, el ser parmenídeo tiene doble calificación: a) *negativa,* por oposición al no-ser,[2] y b) *positiva,* por identificación con el pensar.[3] Parménides llega hasta a negar su propia afirmación de la unidad y de la unicidad del ser, en cuanto sugiere la existencia de una pluralidad de seres opuestos a una pluralidad de no-seres.[4] Platón habría heredado ese dualismo ontológico, así como la concepción ontológico-epistemológica del ser. En la teoría de las ideas se encuentra ya en él una tendencia a conservar, de la lección de Parménides, la concepción ontológica de una oposición exclusiva, en cierta forma, entre el ser-idea y el no-ser, que viene a ser la sombra sensible,[5] pero, más aún, en el plano epistemológico, una tendencia al mismo tiempo a interpolar entre los dos valores extremos de la ciencia y de la ignorancia, que corresponden a los dos valores ontológicos por excelencia, por lo menos otros dos valores intermedios, la *opinión verdadera* y la *opinión falsa.*[6]

---

1 Cf. E. Moutsopoulos (1982*a*), (1991*c*), (1974*a*), t. 1, pp. 203-204 y 236, y (1984*b*), pp. 25 y 56.

2 Cf. Parménides, fr. 7 (D.-K. 16, I, 234, 31): οὐ γὰρ μήποτε δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα.

3 Cf. Parménides, fr. 3 (D.-K. 16, I, 231, 22): τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ ἔμμεναι.

4 Cf. E. Moutsopoulos (1991*c*), p. 9.

5 Cf. Platón, *Menón,* 100a: ὥσπερ παρὰ σκιᾶς ἀληθὲς πρᾶγμα; cf. *Rep.,* VII, 515c-d: λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα... τὰ φαντάσματα.

digitalia
www.digitalia.us

Esta última tendencia se hará más explícita en el *Teeteto,*[7] calificando manifiestamente la posibilidad de inflación del sistema de los valores del conocimiento. Ahora bien, esta tendencia está proyectada con sostén ontológico entero en *El Sofista,* donde Platón procede a la interpolación, entre los valores del ser y del no-ser, de los valores del no-ser del ser y del ser del no-ser.[8] Creo haber demostrado que en Plotino, que hace girar el sistema platónico de disposición «horizontal» alrededor de una de sus extremidades a fin de establecer un sistema de disposición «vertical», fuertemente jerarquizado, se pasa del carácter estático del sistema precedente al carácter dinámico del nuevo sistema. Este dinamismo aparece a través del movimiento en dos sentidos que implican la progresión (πρόοδος) y la conversión (ἐπιστροφὴ) de los diversos términos comunicantes, o sea, las hipóstasis, por medio del proceso de participación.[9] Plotino no dudará en conducir ese proceso hasta el extremo, escindiendo y desdoblando la tercera hipóstasis[10] e incluso algunas facultades del alma.[11]

Creo haber señalado igualmente que esta multiplicación, este crecimiento de los valores ontológicos intermedios entre el ser y el no-ser, además de los valores insertados en esos valores intermedios, continúa en Proclo,[12] en quien influye incluso la naturaleza de la cuarta «hipóstasis», la materia que, dejando de ser un no-ser, alcanza en adelante un grado de cuasi-ser.[13] No sería útil descuidar o, más aún, minimizar el papel que han

---

6 *(Viene de p. 265)* Sobre la oposición entre ciencia y opinión verdadera, cf. *Menón,* 97b: ὀρθὴν δόξαν ἔχῃ περὶ ὧν ὁ ἕτερος ἐπιστήμων; cf. *Rep.,* VII, 515c-d: ἕτερον ἐπιστήμης δόξαν; sobre su acercamiento, cf. *Menón,* 98b: ἀληθὴς δόξα... οὐδὲν χεῖρον ἀπεργάζεται ἡ ἐπιστήμη; *Banquete,* 202a: ἡ ὀρθὴ δόξα μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας; *Rep.,* IV, 444a: ὀνομάζοντα... σοφίαν... τὴν ἐπιστήμην ἀμαθίαν δὲ... τὴν δόξαν; cf. *Fedón,* 36c: δόξαι ἀληθεῖς ἤ ψευδεῖς; cf., sin embargo, *Rep.,* IV, 431c: μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς, en oposición al *Timeo,* 28a: τὸ... δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν; *Rep.,* VII, 534a: ὅ, τι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν.

7 Cf. *Teeteto,* 170b; *Leyes,* III, 689a: τὴν διαφωνίαν... πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν ἀμαθίαν φημὶ εἶναι.

8 Cf. *Sofista,* 264e: ὄντως ὄν; ὄντως μὴ ὄν; μὴ ὄντως ὄν πῃ; μὴ ὄντως μὴ ὄν.

9 Cf. E. Moutsopoulos (1991*c*), p. 11.

10 Cf. p. ej. P.-M. Schuhl (1976), N.-Ch. Banacou Caragouni (1976).

11 Cf. por ejemplo, en el ámbito de la facultad de la imaginación, Plotino, *Enn.,* IV, 3, 31: δύο τὰ φανταστικά; cf. E. Moutsopoulos (1980*b*), p. 53 y n. 7.

12 Cf. E. Moutsopoulos (1991*c*), pp. 11-12.

13 Cf. E. Moutsopoulos (1985*a*), p. 35 y n. 41; Proclo, *In Parmenidem,* 839, 38-42 Cousin.

digitalia
www.digitalia.us

podido tener los precursores de Plotino, de la escuela de Alejandría, en el curso de esta evolución. Mencionemos especialmente a Filón, quien, puesto aparte el Logos, reconoce que no sólo otros poderes satélites (δορυφοροῦσαι δυνάμεις) proceden de Dios, como las Gracias, de origen griego, sino también entidades denominadas conforme a modelos hebraicos.[14] Es indiscutible que esta nueva proliferación de valores ontológicos ha influido directamente, por otra parte, en el sistema de la jerarquía celeste dionisiana, sistema que, con los de Máximo el Confesor y de Juan Escoto Erígena, ha marcado el non plus ultra de la evolución de la ampliación interna de la ontología neoplatónica.[15]

Esta ontología se beneficiaba así en el plano propiamente filosófico, no en el de la fe religiosa que sostenía, de una posibilidad de afirmarse en cuanto cuasi-continuismo en cuyo interior toda diferencia, no hace mucho juzgada irreducible, podía reducirse entonces, si no en su conjunto, por lo menos en parte, hasta tal punto que ángulos tradicionalmente considerados agudos se encontraban un tanto «redondeados», y la solución de numerosos problemas se facilitaba de modo evidente. El dualismo radical de Parménides se reabsorbía en adelante en una actitud monista o casi monista; o, más precisamente, en un monismo panteísta asintótico, donde las diferencias originales se esfumaban con el contacto imperceptible de valores múltiples, en favor de una visión infinitesimal de la realidad de los intervalos separando las partes constitutivas de un nuevo conjunto; este mismo conjunto, en el origen de la elaboración de un sistema de inspiración casi continuista. Esta actitud final del neoplatonismo, desarrollada hasta su extremo, según se ha visto, facilitaba (no se repetirá nunca lo suficiente) la solución de problemas filosóficos tradicionales difíciles, así como también, y sobre todo, permitía superar muchas contradicciones en potencia, aunque fuese en detrimento del rigor establecido por el razonamiento filosófico. Se había inaugurado el camino hacia el misticismo.

No obstante, en el interior de esa continuidad aceptada y, al parecer, consolidada verdaderamente, se disimulaba la antigua concepción discontinuista originaria o proveniente del eleatismo. No era posible librarse de

14 Cf. Filón (1955), M. Pohlenz (1942), J. Danielou (1958), David T. Runia (1991), John Dillon (1991). Cf. R. Roques (1954), pp. 37 y ss.

15 E. Moutsopoulos (1991*c*), p. 12.

digitalia
www.digitalia.us

su capacidad de sujeción sino gracias a un lenguaje cómodo, pero ambivalente. Se hacía claro que esta ambivalencia tenía límites. Dionisio, por consiguiente, se vio obligado a reconocer la importancia de la función disociativa de una tentativa de solución de la continuidad ontológica, expresada por las nociones de repentino, brusco, fulgurante, pronto, súbito, más especialmente por el adverbio ἐξαίφνης.

Efectivamente, la casi-continuidad que el neoplatonismo atribuye en su conjunto a la realidad se afirma en el plano de la *estructura* de ésta. Lo discontinuo, esto es, la ἐξαίφνης, se manifiesta en su *funcionamiento,* y ello especialmente en relación con la conciencia cuya presencia experimenta cuando surge. Observando bien, ese «repentino» es un residuo del hiato original infranqueable que separa, en la ontología eleática, el ser del no-ser, uniendo, por otra parte, el ser al pensar.[16] Es útil, además, a fin de definir mejor la naturaleza misma del «repentino», distinguirla del *káirico.*[17] Este último indica igualmente una discontinuidad, pero, frente a una continuidad o a una discontinuidad objetiva, se encuentra instaurada por la intencionalidad de la conciencia con el único fin de ser desplazada por ella y en la medida en que ésta es capaz de trascender la discontinuidad que señala o que crea fuera de ella, instalándose más allá de la zona *káirica* que controla. Lo *káirico* se presenta, pues, como un continuo suprimido y restablecido a la vez en lo discontinuo, mientras que lo repentino es independiente de la conciencia a la que afecta y que, por su parte, no reacciona, dadas las circunstancias, sino pasivamente. Más aún, lo repentino aparece como una crisis[18] que produce un verdadero deslumbramiento, semejante en todo al deslumbramiento causado por la irrupción de la luz en las tinieblas.[19]

Platón, Plotino y Proclo son indiscutiblemente los precursores de Dionisio en esta materia. Para Platón, lo repentino se produce tan súbitamente que, en el plano epistemológico, ni aun el espíritu humano es capaz de

16 Cf. supra y n. 2 y 3.

17 Cf. E. Moutsopoulos (1978*c*), (1991*b*) y (1984*d*). Al contrario, por lo menos para Platón, *Leyes,* IX, 866e, lo repentino está privado de toda relación con la intencionalidad: ἐξαίφνης καὶ ἀπροβουλεύτως. Cf., sin embargo, ibídem, 867a: οὐκ ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἐξαίφνης.

18 Cf. E. Moutsopoulos (1977-1978) y (1971*b*).

19 Cf. Platón, *Rep.,* VII, 518a: μεθισταμένων... ἐκ σκότους εἰς φῶς.

digitalia
www.digitalia.us

aferrarlo de inmediato,[20] salvo en el momento de la muerte,[21] mientras que en el plano ontológico ese repentino caracteriza al tránsito de una condición a otra y viceversa.[22] En cuanto a la luz que brilla súbitamente, con todas las perturbaciones, aunque fuesen provisionales, que engendra a la vista, simboliza tanto en Platón[23] cuanto en Plotino[24] y Proclo[25] el tránsito inmediato que ilumina las conciencias, al ser la luz, por cierto, desde el punto de vista cosmológico, una creación divina.[26] Platón es el primero que ha subrayado el significado de la marcha hacia la luz,[27] que, más que una verdadera afirmación de la intencionalidad en acto, corresponde a una acción de impulso involuntario. Su resultado es una sacudida violenta cuyo efecto se produce por igual en el espíritu y en el cuerpo.[28] Se trata aquí de nuevo de un auténtico deslumbramiento.

---

20 Cf. *Crat.,* 391a: οὐ ῥάδιόν ἐστιν οὕτως ἐξαίφνης πεισθῆναι; ibídem, 391b: ἅ τε δόξειεν... ἀκούσαντι ἐξαίφνης.

21 Cf. *Gorgias,* 523e: αὐτὴν τὴν ψυξὴν θεωροῦνται ἐξαίφνης ἀποθανόντος ἑκάστου.

22 Cf. *Parménides,* 156d: τὸ ἐξαίφνης... ἔοικε σημαίνειν ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον; cf. ibídem, 164d.

23 Cf. *Leyes,* IX, 866e: ἐκ πολλῆς συνουσίας... καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης... ἐξαφθὲν φῶς; este pasaje de «género diferente», según la fórmula aristotélica, hace pensar en el paso de la cantidad a la cualidad en Hegel; cf. E. Moutsopoulos (1981-1982) y (1991*b*), pp. 300-312.

24 Para Plotino, cf. W. Beierwaltes (1961); cf. p. ej. Plotino, *Enn.,* V, 5, 1-2. Cf. D. Koutras (1968), pp. 21 y ss.

25 Para Proclo, cf. E. Moutsopoulos (1985*a*), p. 49; «Enceguecida por las diversiones, el alma es capaz, no obstante, de contemplar las esencias gracias al estudio de las formas geométricas, pasando así de las imitaciones a las verdades y de la luz tenebrosa a la luz inteligible». Cf. Proclo, *In Eucl.,* I, 20, 18-23 Friedlein; J. Trouillard (1959), especialmente p. 2; cf. Proclo, *In Parmenidem,* 905, 3; 969, 24 Cousin; J. Pepin (1956). Cf. Moutsopoulos (1985*a*), pp. 56-57: «Llenando, en el plano epistemológico, la función del punto geométrico (cf. Proclo, *In Eucl.,* I, 89, 9-15 Friedlein), ésta [la conciencia] procede, a partir de estructuras divisibles (cf. *In Tim.,* I, 285, 12-17 Diehl), a la contemplación de la indivisibilidad de las estructuras inteligibles». Cf. *In Parmen.,* 746, 12-19 Cousin; *In Tim.,* III, 324, 24 Diehl. De ahí la importancia atribuida a la educación, la misma que corresponde a una «psicagogía»; *In Alcib.,* I, 153, 7-12 Westerink: πρὸς τὸ φῶς; *In Crat.,* 28, 25 Pasquali: ἔλλαμψις νοῦ; cf., en cambio, *In Tim.,* III, 324, 26 Diehl: ταραχῆς. Cf. Platón, *Rep.,* VII, 514a-516c.

26 Cf. Platón, *Tim.,* 39b: φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν.

27 Cf. Platón, *Protág.,* 320d: ἄγειν αὐτὰ πρὸς φῶς; *Crat.,* 410d: τὸ... προάγον εἰς φῶς; *Rep.,* VII, 514a: πρὸς τὸ φῶς; 515c: πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν; 515d: πρὸς τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν; 515e: εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς; *Sof.,* 220d: πρὸς πυρὸς φῶς; *Leyes,* IV, 724a: πρὸς τὸ φῶς ἐπανάγειν.

28 Cf. infra y n. 42.

digitalia
www.digitalia.us

En el pensamiento de Dionisio, la idea de lo repentino funciona desde una perspectiva decididamente catalítica de la cuasi-continuidad instaurada, se ha visto, por su voluntad de multiplicación, teóricamente hasta el infinito, de los términos (aun de las entidades) intermedios, con vistas a constituir un universo ontológico y cosmológico donde los intervalos o intersticios entre los términos considerados están reducidos, por su parte, a lo infinitesimal por medio de un proceso de interpolaciones sucesivas que lleva consigo su minimalización. Me limitaré a comentar dos pasajes de Dionisio importantes, en mi opinión, en este contexto, y que muestran cómo su autor permanece fiel a la tradición, a la vez platónica y neoplatónica —que se presta tan mal a todo ensayo de clarificación de sus elementos constitutivos, como he demostrado en otro lugar—,[29] a pesar de la iniciativa de Dionisio de conducir esta tradición a un grado extremo máximo y en el que ha sabido mantenerse fácilmente en lo sucesivo.

El primer texto ha sido extraído de la carta III, dirigida a Caius. Lo traduzco antes de analizarlo: «Es *repentino* lo que va al encuentro de una esperanza y, a partir de lo que estuvo anteriormente escondido, procede a lo evidente.[30] Y, para aplicar esta definición al amor de Cristo por los hombres —pienso hacer así alusión a la teología—, habría un avance que parte de lo oculto, lo que le ha permitido a aquel que se encuentra más allá de la esencia[31] haber alcanzado un grado de esencialización claro para nosotros, en tanto conforme a lo humano. Va de suyo, sin embargo, que lo oculto permanece tal aun después de su manifestación o, mejor, para hablar de manera más apropiada a la divinidad, *en* su manifestación.[32] Y se hace necesario precisarlo bien: este aspecto de Jesús permanece oculto, no siendo por una palabra o por un pensamiento como el misterio que le respecta ha sido o jamás será puesto a la luz.[33] Por el contrario, pese a ser enunciado, se mantiene indecible; y aun concebido, incognoscible».[34]

---

29 Cf. E. Moutsopoulos (1969-1970).

30 Cf. Heráclito, fr. B 54 (D.-K. 16, I, 162, 10): ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

31 Cf. Platón, *Rep.,* VI, 509b: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

32 He distinguido las nociones de *claro* y de *manifiesto* para dar lugar, respectivamente, a los términos ἐμφανὲς y ἔκφανσις.

33 He intentado dar dos sentidos diferentes a los verbos griegos ἐξάγειν, ἐξάγεσθαι, con los verbos *proceder* y *poner a la luz.*

34 Cf. Dion. Areopag., *Epíst. III (Ad Caium),* f. 588, col. 1069 Migne (t. 3): Ἐξαίφνης ἐπὶ τὸ παρ᾽ ἐλπίδα, καὶ ἐκ τοῦ τέως ἀφανοῦς εἰς τὸ ἐμφανὲς <codd: ἐκφα-

digitalia
www.digitalia.us

La frase inicial de este texto contiene lo esencial de la definición de lo repentino. Es innegable que la expresión en cuyos términos lo repentino se identifica con lo que sobreviene «en el encuentro con una esperanza» se declara vinculada con el adverbio ἀπροβουλεύτως, «de improviso», utilizado por Platón en un caso semejante en *Las Leyes,*[35] que es, precisamente, lo que lo distingue y lo libera de todo contexto *káirico.* En efecto, la *kairicidad* está ligada a la intencionalidad de la conciencia, que tiende a reducir la realidad objetiva a sus propias intenciones individuales. A través de su intencionalidad, esta conciencia impone así al universo sus propias intenciones; sella con su estampa lo que codicia, lo que persigue, lo que busca, lo que aspira a aprovechar, en resumen, todo a lo que tiende, para adaptarlo a su propio diseño, estableciendo por anticipado una zona mínima entre lo que no es todavía y lo que ya no será. Nada semejante en lo repentino, que a su vez también establece un hiato entre el antes y el después, pero que no es concebido *káiricamente* por la conciencia bajo ningún concepto. Se adelanta, por así decirlo, al *kairos,* a menos que se trate de su adaptación a la intencionalidad divina.[36]

Se desprende de este análisis que en el interior de la ontología neoplatonizante de Dionisio lo repentino se realiza bajo la forma de una ilación duplicada de un eclipse, aunque fuese momentáneo, de una serie dada de términos ontológicos intermedios. La cuasi-continuidad establecida por la sucesión apretada de los términos ontológicos en cuestión no se encuentra solamente desordenada, sino también abolida. Esta abolición puede ser sólo provisional, pese a que en ciertos casos puede, en rigor, llegar a ser definitiva, como se verá. La discontinuidad de lo repentino se edifica sobre el fondo de una cuasi-continuidad pasajera o durablemente anulada. Interesa observar aquí, de paso, la paradoja según la cual la existencia de la serie de términos intermedios así abolida no se hace consciente sino como resul-

---

νὲς> ἐξαγόμενον. Ἐπὶ δὲ τῆς κατὰ Χριστὸν φιλανθρωπίας (καὶ τοῦτο οἶμαι τὴν θεολογίαν αἰνίττεσθαι <codd: αἰνίττεται>, τὸ ἐκ τοῦ κρυφίου τὸν ὑπερούσιον εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς ἐμφάνειαν ἀθρωπικῶς οὐσιωθέντα προεληλυθέναι <codd: προσεληλυθέναι>. Κρύφιος δέ ἐστι καὶ μετὰ τὴν ἔκφανσιν, ἤ, ἵνα τὸ θειότερον εἴπω, καὶ ἐν τῇ ἐκφάνσει· καὶ τοῦτο γὰρ Ἰησοῦ κέκρυπται καὶ οὐδενὶ λόγῳ οὔτε νῷ κατ' αὐτὸν μυστήριον, ἀλλὰ καὶ λεγόμενον ἄρρητον μένει καὶ νοούμενον ἄγνωστον.

35 Cf. supra y n. 17.

36 Cf. E. Moutsopoulos (1984*g*), «The Historical Model: Human and Divine Dimensions», en E. Moutsopoulos (1991*e*), pp. 81-90, especialmente pp. 84-85 y 86-88.

digitalia
www.digitalia.us

tado de su supresión violenta. Una paradoja análoga, pero esta vez inversa, podría señalarse a propósito de lo *nuevo,* que es «eso de lo cual se llega a tener conciencia por primera vez independientemente del hecho de que preexistía respecto al instante en que se toma en consideración por la conciencia».[37] Dicho de otro modo, el vacío que llena no se hace aparente sino después de haber sido suprimido por ese mismo nuevo.

La continuación de este texto traduce sobre todo la voluntad de Dionisio de aplicar íntegramente la definición general de repentino, que acaba de proponer, a lo esencial del ámbito al que se refiere la fe cristiana, para mostrar el carácter teórica e históricamente determinante tanto de uno como del otro. Dionisio establece, especialmente aquí, una analogía rigurosa, de una parte entre *escondido* y *oculto,* de otra parte entre *evidente* y *claro,* atribuidos respectivamente a los ámbitos de donde emergen y en los cuales desembocan los procesos de lo repentino en general, así como al ámbito de la encarnación de la divinidad en particular. En consecuencia, la analogía se detiene aquí: se ha precisado que en el segundo caso hay tránsito de lo oculto a lo claro, así como también, al mismo tiempo, continuidad e injerencia de lo oculto en el interior de lo claro en razón del misterio de la encarnación. De acuerdo con un término que ha tenido mucho éxito en el seno del cristianismo, περιχώρησις, «interpenetración»,[38] claro y oculto coexisten en el misterio en cuestión, sin confundirse a pesar de todo. Se deduce una coexistencia precisa de otros pares de cualidades opuestas, que se excluyen en principio unas a otras: *enunciado* e *indecible; concebido* e *incognoscible.* La explicación está dada por el hecho de que, *káirica* en el ámbito de la intencionalidad divina,[39] la encarnación permanece como un suceso repentino para la conciencia humana, que corta la historia humana dividiéndola en dos partes en adelante irreducibles; suceso cuyo sentido e importancia la razón no está en condiciones de aprehender completamente.

---

37 Cf. Platón, *Banquete,* 210a-211c; E. Moutsopoulos (1971*c*), especialmente pp. 143-145.

38 Cf. Cirilo de Alej., *De la Trin.,* cap. 22, col. 1164a; 1172d, Migne, t. 77; Máximo el Conf., *Diál. con Pirro,* col. 337c; 345d, Migne, t. 91; Juan de Damasco, *Fe crist.,* libro 3, 3, col. 993d, *P.G.* (Migne), t. 94; 3, 4, col. 1000a; 3, 7, col. 1012c; 3, 8, col. 1013b; 3, 17, col. 1069a.

39 Cf. supra y n. 36.

digitalia
www.digitalia.us

El segundo texto que citaré, extraído de la *Jerarquía celeste*, pone en relación las nociones de repentino y de fuego, ya asociadas por Platón.[40] Dice así: «[El fuego ... que], conforme a su naturaleza y a sus propiedades, aparece repentinamente, y se se va de nuevo sin dejar huellas».[41] La innovación en este texto está en que lo repentino se compara a una especie de destello que ilumina un paisaje durante un instante breve, inesperado.[42] Contrariamente a lo que se ha sugerido en el texto precedente, la conciencia humana no se sitúa aquí fuera de cualquier comprensión del misterio de la encarnación. Tiene tiempo de entrever ciertas verdades, aunque no esté a la altura de considerarlas y de comprenderlas en sí mismas. En cambio, la imagen del fuego que se apaga súbitamente sin dejar huellas es una alusión suplementaria al misterio de la Encarnación, al de la Inmaculada Concepción en particular. El fuego preconcebido en la imagen del zarzal ardiente.[43] Envuelto por el misterio, lo repentino toma un carácter ontológico aumentado por un carácter auténticamente moral.

Visto desde este ángulo, el carácter catalítico de lo repentino, puesto en relieve en muchas oportunidades por Platón y los primeros neoplatónicos, se pone igualmente de manifiesto en el pensamiento de Dionisio. Para Platón, lo repentino llega a ser catalítico de un estado epistemológico establecido. Califica, entre otras cosas, una cesura provocada en el interior de una continuidad, que suprime substituyéndola con dos continuidades sucesivas distintas, de caracteres opuestos. Se encuentra especialmente en el origen de la continuidad ulterior. Esta idea se halla ya en Plotino y en los demás neoplatónicos.

La función catalítica de la ἐξαίφνης en Dionisio se revela, en el plano ontológico, tanto más dramática cuanto que en su obra es capital la cuasicontinuidad ontológica que el Areopagita llega a instituir a fuerza de multiplicar el número de los seres intermedios y de minimizar los intervalos

40 Cf. supra y n. 19, 26 y 27.

41 Cf. Dion. Areopag., *Jerarquía Celeste,* 15, § 1 (128) col. 329, Migne, t. 3: (τὸ πῦρ... συμφυῶς καὶ οἰκείως ἐξαίφνης ἀναφαινόμενον, καὶ αὖθις ἀκαταλίπτως <ἀκαταλείπτως> ἀφιπτάμενον <codd: ἀφιστάμενον>.

42 Cf. Pierre Somville (1992), especialmente las representaciones de las pp. 180-181, donde el gesto característico es el de la persona afectada por una revelación (mano derecha tocando la cabeza, esta misma en posición invertida). Cf. supra y n. 28.

43 Cf. Éxodo, 3, 2.

digitalia
www.digitalia.us

que los separan. Ahora bien, lo he repetido suficientemente, esta supresión de una continuidad, que se refiere a la realidad misma o a la referencia de la conciencia a la realidad, no tiene nada que ver con la *kairicidad,* que es, por así decirlo, el resultado de una espera, de una intencionalidad y, finalmente, de una intención pura y simple. Lo repentino en sí es como el efecto de una intrusión súbita en el interior del curso de las cosas. En cuanto tal, produce una sorpresa y no podría entonces volverse a acercar a la expectativa que está unida a la naturaleza misma de la conciencia. Lo que importa en Dionisio es que lo repentino reviste, sobre todo, un carácter trascendente. Está íntimamente vinculado con los misterios divinos, en particular con el de la Encarnación —catalítico y renovador, si puede serlo, de la condición humana—, hasta tal punto que Dionisio advierte la necesidad de identificarlo y definirlo mejor, recurriendo a su especificación a través del cristianismo.

digitalia
www.digitalia.us

SEXTA PARTE

PLATÓN Y ARISTÓTELES RECONSIDERADOS

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

33. PLATÓN Y LA FILOSOFÍA BIZANTINA: ACTUALIDAD Y PERSPECTIVAS

La herencia filosófica que la Antigüedad griega ha legado al medievo es importante. La tradición patrística ha tenido, por cierto, un rol significativo en el proceso de formación de lo que quizás sería permitido llamar una especificación filosófica medieval de base, a pesar de las divergencias provenientes de algunas corrientes particulares. Esto conduce a sostener que el mundo filosófico medieval presenta un aspecto polivalente, así como también una unidad fundamental desde múltiples consideraciones. Estamos obligados a reconocer, sin embargo, que la filosofía de los Padres de la Iglesia no ha surgido espontáneamente y que sus obras son a menudo, más que testimonios de fe cristiana, tentativas de enseñar al fiel iluminado el camino cristiano puro, despojado de toda tara o traba debida a la reminiscencia de alguna doctrina pagana o a una insidiosa presencia herética. No se debe pasar en silencio tampoco el hecho de que la filosofía griega se ha revelado, por una parte, como el bastión más sólido, dentro de los límites del pensamiento libre, de la reacción erudita contra el cristianismo durante la baja Antigüedad y la alta Edad Media.

Si en el interior de ese complejo de influencias y de rechazos, de reacciones y de absorciones, que caracteriza al pensamiento filosófico y teológico medieval existe cierta continuidad, hasta llegar a una unidad en la evolución de las ideas, se deduce que el rostro de la filosofía de este período fue modelado progresivamente y de manera muy conservadora frente al contacto con las filosofías paganas y con la teología de origen neotestamentario, sobre todo. Pero las filosofías paganas, en rigor, especialmente desde el siglo segundo hasta el sexto y aun más allá, no son otra cosa, a

digitalia
www.digitalia.us

decir verdad, que subproductos originales de las grandes manifestaciones filosóficas de la época clásica propiamente dicha. Observando bien este fenómeno, el platonismo y el aristotelismo, por ejemplo, atraen a las conciencias sobre todo a partir de sus prolongaciones o de sus deformaciones: escepticismo académico o, por lo menos, neoplatonismo, tradición peripatética, tan conforme con el pensamiento escolástico naciente. Epicureísmo, estoicismo y otras tendencias secundarias, transmitidas más o menos confusamente, completan este tablero de elementos heteróclitos cuya fusión deja subsistir, no obstante, las huellas de su proveniencia original.

Es indiscutible que el golpe de gracia dado a todas estas filosofías fue propinado desde dentro, en razón de la amplitud y de la importancia que tomó por esa época el uso generalizado de las compilaciones y los comentarios. Es superfluo, sin duda, insistir en los efectos lamentables de esos dos géneros de reflexión, que tuvieron, como grave consecuencia, la de distorsionar las filosofías escritas clásicas de la Antigüedad, desorientando a la mayor parte de sus lectores en potencia. La masa de eruditos ávidos de adquirir una formación filosófica sólida no recibió de ahí en adelante sino sólo un substitutivo. El contacto directo con los originales célebres quedó desde entonces y por mucho tiempo indirectamente prohibido tanto en Occidente como en el Oriente bizantino, donde la tradición filosófica se había vivido más. Sin embargo, si esta situación afectó a la masa de eruditos, no alcanzó a ciertos privilegiados del pensamiento (llamémosles más bien señores del espíritu), en su mayoría desconocidos en nuestros días, quienes tuvieron acceso directo a la lectura de los textos de Platón.

Es impresionante constatar, no obstante, que la filosofía bizantina, en su totalidad y en la medida en que parece escapar de la inspiración puramente teológica, está totalmente impregnada por el platonismo, pero por un platonismo que no está siempre depurado de todos los elementos neoplatónicos, como será el caso en los pensadores bizantinos, atentos a las enseñanzas de los continuadores de Plotino. En todo caso, el clima particular del pensamiento medieval griego favorecía la eclosión de sistemas filosóficos más cercanos al platonismo clásico que al aristotelismo, lo cual, en un contexto general, diferenció a la filosofía bizantina de la filosofía medieval de Occidente, decididamente orientada a seguir al aristotelismo en su expresión más elevada, a saber, el tomismo. Sin embargo, como en Occidente, la tendencia general en Bizancio sólo fue indicativa. Es impensable, por ejemplo, negar valor al enciclopedismo franciscano platonista

digitalia
www.digitalia.us

del siglo XIII por la única razón de que las grandes síntesis dominicanas de esa época fueron de inspiración aristotélica; al igual que no se prodría negar la presencia evidente de Aristóteles en el pensamiento bizantino, como ha demostrado Klaus Oehler en un texto intitulado «Aristóteles en Bizancio».[1] Se considera valioso, por tanto, buscar una interpretación del origen de este fenómeno, aplicable por igual al Oriente y al Occidente.

Una razón particular explicaría, dadas las circunstancias, el predominio de tal o cual tendencia filosófica. Ciertamente, la influencia de Aristóteles se hace sentir a través de la adopción previa de su lógica. Las reglas enunciadas en el *Organon,* verdadera fuente de inspiración e instrumento de trabajo cómodo para los dialécticos y los teólogos, deseosos de utilizarlas en sus tratados de argumentación y de retórica, parecían, por añadidura, permanecer indiferentes a la metafísica y al dogma. El aristotelismo se encontró fortalecido en la medida en que los análisis lógicos del Estagirita no eran en absoluto un obstáculo o un estorbo para el dogma. El aristotelismo hizo así su aparición en el mundo de los pensadores medievales bajo su forma aparentemente más inofensiva, en cuanto sistema normativo de valor universal, motivo por el cual los feroces adversarios de Aristóteles, con Miguel Psellos [Pselo] a la cabeza, quedaron fascinados por el rigor del silogismo hipotético-deductivo y apreciaron el espíritu con que el aristotelismo abordaba el análisis del pensamiento humano. La presencia de eruditos griegos en Inglaterra después de 1204 no fue tal vez extraña a la recomposición y al enriquecimiento ulteriores de las *Summulæ* de Psellos por Guillermo de Shyreswood y, luego, por Pedro Hispano. La actitud del pensador medieval frente al *Organon* es una actitud pragmática anticipada. A partir de la querella sobre los universales, el interés extremado por la lógica se extendió a la metafísica aristotélica, que tuvo sus defensores entre los teólogos.

El caso del platonismo es diferente. La veneración filosófica de la que habría podido llegar a ser objeto a lo largo de la Edad Media le fue usurpada por el neoplatonismo, bajo cuyo manto se presentó con frecuencia, tanto más cuanto que este último, si bien ya había sido asimilado por el Pseudo Dionisio, resultaba atractivo para pensadores de tendencia mística. No se dio curso al realismo absoluto de Platón sino en el momento de la querella de los universales.

1 Klaus Ohler (1964).

digitalia
www.digitalia.us

Ahora bien, si los filósofos han explotado el platonismo hasta ese punto, no es menos verdadero, sin embargo, que la obra de Platón continuó siendo en conjunto un capital enorme a disposición de los humanistas. En Bizancio, durante el período de florecimiento de las letras en el siglo IX, debido esencialmente a la aparición del círculo de Focio (más bien aristotélico), cuyo representante más eminente sigue siendo Aretas de Cesarea, la obra de Platón fue apreciada y reconocida por sí misma, como ocurrió durante el Renacimiento, y no con la finalidad de reforzar los cimientos filosóficos del dogma. ¿Es pura coincidencia si todas las veces que un viento de humanismo empezaba a soplar el platonismo ocupaba inmediatamente el puesto de honor, mientras que el aristotelismo regresaba puntualmente durante los períodos conservadores? Tal fue el caso después de la caída definitiva de Bizancio, donde, mientras en Italia el humanismo platonista se imponía con fuerza a pesar de la permanencia del tomismo,[2] la tendencia aristotélica se implantaba de nuevo sólidamente en Oriente a través del círculo de Escolarios y, más tarde, en Italia, gracias a la formación del círculo de los neoaristotélicos de Padua.

Después del primer intento histórico de síntesis filológica de Alines, que parece ser confirmado por los trabajos más recientes, un número incalculable de manuscritos se ha interpuesto entre la tradición antigua del texto de Platón y el Códice Bodleyano bizantino, que se remonta al siglo IX. Es la razón por la cual no se puede dar crédito a la preparación de una historia del platonismo en Bizancio salvo permaneciendo subordinado a las investigaciones sobre la historia del texto de Platón, puesto que únicamente la veta de la presencia y de las eventuales influencias ejercidas por el platonismo puro, despojado de sus superestructuras neoplatónicas, en el marco del pensamiento bizantino, es digna de fe para los investigadores. Todo intento de seguir y de reconstruir su marcha por medio de los textos de los pensadores bizantinos no puede ser sino conjetural, excepto si se apoya en los datos concretos de la filología. Pero ¿cómo no recurrir igualmente a los pensadores en cuestión? Queda por establecer todo un programa de trabajo conforme al modelo de los trabajos emprendidos sobre la tradición latina del platonismo. A este respecto, el éxito del esfuerzo realizado desde hace mucho tiempo en Occidente es significativo, a

2 Cf. el excelente libro de P. O. Kristeller (1967), que explica todo ese movimiento.

digitalia
www.digitalia.us

pesar de tratarse, en gran parte, de una investigación sobre aspectos bastante tardíos del problema.

Va de suyo que nada puede intentarse seriamente mientras que el material del futuro historiador de la filosofía no haya sido reunido previamente de modo exhaustivo y en las condiciones científicas más estrictas. Un inmenso trabajo paralelo sobre la tradición occidental del aristotelismo ya está atestiguado. Bastará mencionar el enorme esfuerzo que representa la edición del *Corpus philosophorum medii ævi,* que comprende una parte del *Corpus Général des Philosophes Français* y del *Corpus des Philosophes Belges,* el cual, mediante un poyecto de colaboración internacional, pretende colocar el Aristóteles latino al lado del Platón latino. Iniciadas en vísperas de la última guerra, estas publicaciones han tenido que ser abandonadas durante mucho tiempo. Anotemos, sin embargo, que en la primera sección, la que se refiere a Aristóteles, el trabajo está más avanzado, dado que de 33 volúmenes proyectados, 9 ó 10 han sido publicados hasta la fecha, mientras que solamente 4 ó 5 lo han sido en la segunda sección. Un *Corpus latinum commentarium in Aristotelem græcorum,* cuyos cuatro volúmenes, que comprenden los comentarios de Temistio y de Amonio, así como los de Alejandro de Afrodisia, en la traducción latina de Guillermo de Moerbeke, aparecidos entre 1957 y 1968, están destinados a completar los volúmenes de la serie de los *Commentaria in Aristotelem græca,* de Berlín, editada entre 1883 y 1907.

Ediciones más recientes y más especializadas completan, aunque en menor medida, el aporte de las grandes series de investigación histórica sobre la evolución de las ideas en la Edad Media, dando a conocer el platonismo y el neoplatonismo en el interior de esta evolución. Mencionemos, a título de ejemplo, los dos volúmenes de los *Dionysiaca,* publicados por Ph. Chevalier y otros, que contienen dieciocho textos del original griego del Pseudo Dionisio, las seis traducciones latinas y las que se remontan a la época del Renacimiento; las *Cartas sobre el Filebo,* de Damascio, anteriormente atribuidas a Olimpiodoro, por L. G. Westerinck en 1959; *De omnifaria doctrina* de Psellos, publicada también por Westerink desde 1948; las *Questiones quodlibetales* de Juan Italos, aparecidas en la serie *Studia patristica et byzantina* en 1956, a cargo de Pericles Ioannou; el *Tratado de las Leyes* de Pletón, con introducción y traducción al francés por C. Alexandre y A. Pellisier; y, en fin, aprovechándose del aristotelismo, las *Obras completas* de Escolarios, en 8 volúmenes, publicados de 1932 a 1936 por

digitalia
www.digitalia.us

L. Petit, X. A. Sidéridès y M. Jugie. Estas dos últimas publicaciones son un puente entre las ediciones precedentes y nuestro proyecto del *Corpus Philosophorum Græcorum Recentiorum* (CPGR).

Estas ediciones, mencionadas a título de ejemplo, dan una idea del trabajo realizado en el ámbito internacional con vistas a reagrupar de modo válido la herencia filosófica medieval. Dicho trabajo debe permitir la utilización ulterior de los textos para proceder a una investigación de orden sintético. Existe la obligación de constatar, sin embargo, teniendo en cuenta los progresos recientemente realizados en el dominio de las ediciones, que la filosofía bizantina ha sido descuidada, en conjunto, hasta nuestros días y que en la actualidad sólo hace una tímida entrada en el campo de los intereses de los historiadores de la filosofía medieval. La prueba está en que los manuales o las historias generales de la filosofía y las historias especializadas de la filosofía medieval[3] no le atribuyen sino un lugar al margen de las diferentes corrientes de ideas; un lugar, decimos, todavía más insignificante que a las filosofías árabe y judía.[4]

Otros trabajos más recientes, que se refieren a cuestiones precisas de la filosofía en el Oriente cristiano y a la presencia del platonismo en el pensamiento griego medieval, podrían procurar ciertas indicaciones acerca del carácter que deberá revestir la futura investigación sobre la historia verdadera del platonismo en Bizancio. En este contexto, no se podría olvidar citar a Harry A. Wolfson[5] y a Endre von Ivanka,[6] quienes, partiendo del platonismo de Gregorio de Nicea,[7] han demostrado que, a pesar y a través de las herejías, el helenismo contribuyó a la formulación del dogma cris-

3 Así, las de E. Hoffmann (1960), ampliación de las opiniones expuestas en origen en Hoffmann (1923-1924). Cf. también sobre este tema la publicación anterior de C. Baeumker (1916), así como R. Kalibansky (1939-1950) y (1941-1943) y las siete exposiciones de P. Courcelle, O. Gigon, W. K. C. Guthrie et al. (1955).

4 El volumen de B. Tatakis, *La philosophie byzantine,* que constituye el suplemento n.º 2 de la *Histoire de la philosophie* de E. Bréhier, parece querer tratar el problema en su conjunto y de manera sistemática. La refundición hecha de este libro, recientemente publicado dentro de una *Histoire de la philosophie,* París, Gallimard, 1969, t. 1, pp. 936-1004, extiende los límites por el lado de la filosofía de los Padres de la Iglesia y de la prolongación postbizantina de la tradición filosófica medieval griega.

5 H. A. Wolfson (1964).

6 E. von Ivanka (1964).

7 Cf. E. von Ivanka (1948).

digitalia
www.digitalia.us

tiano.[8] Sobre este punto, H. F. Cherniss[9] ha sostenido con la fuerza de argumentos convincentes, en contra de K. Gronau[10] (para quien Gregorio de Nicea habría conocido a Platón por medio de Poseidonio), que en Gregorio hay huellas claras de una lectura directa de Platón. En esa misma línea, A. H. Armstrong[11] considera la cuestión desde el punto de vista de la antropología, aplicando en gran medida, en ese nuevo campo, la lección de Cherniss. No se podría omitir la mención de los trabajos de J. C. M. van Winden[12] y de H. Flashar,[13] ni el importante estudio de F. Lenz[14] referente a los comentarios de Aretas, que no ha suscitado lamentablemente el interés que merece.

Gregorio de Nicea no es, evidentemente, un caso aislado; se repite a lo largo de la historia del pensamiento bizantino. He aquí algunos ejemplos típicos: hacia fines del siglo V, Eneas de Gaza, en algunas páginas del diálogo intitulado *Teofrasto o de la inmortalidad del alma,* se inspira directamente en tal o cual diálogo platónico; de igual forma, la mayor parte de la obra de Psellos, escrita en un estilo típicamente neoplatónico, expone concepciones platónicas; un espíritu semejante emerge de ciertas páginas del tratado intitulado *El miedo de la muerte es absurdo* de Demetrio Cidonio, de quien, por otro lado, publicamos la traducción de la *Suma* tomista. ¿Y cómo olvidar otros autores anónimos que se han inspirado de forma directa en las doctrinas platónicas, como el autor de una serie de epigramas acerca del *ethos* de los modos musicales, que se remontan verosímilmente al siglo XIV y que hacen alusión[15] a pasajes del libro III de *La República*? En cuanto a Pletón, que es, como ha demostrado F. Masai[16] siguiendo a Ch. Huit,[17] el último de los grandes platonistas de Oriente, sería deseable, como para los demás platonistas bizantinos, que un estudio riguroso y exhaustivo de sus escritos pueda tener en cuenta lo que ha tomado directamente de Platón.

---

8 Cf. E. von Ivanka (1936).
9 H. F. Cherniss (1930). Cf. J. Daniélou (1944).
10 K. Gronau (1914).
11 A. H. Armstrong (1948).
12 Cf. J. C. M. van Winden (1959).
13 H. Flashar (1965).
14 Cf. F. Lenz (1933).
15 Cf. E. Moutsopoulos (1969*c*).
16 F. Masai (1956).
17 Ch. Huit (1894).

digitalia
www.digitalia.us

Si se aísla la presencia histórica del platonismo, de los aportes neoplatónicos con los cuales el platonismo fue casi voluntariamente confundido antes —una mirada a la bibliografía reciente, muy rica, del neoplatonismo sería más que convincente—, se desprende que el trabajo realizado en ese sector, sin ser particularmente engañoso, resulta bastante corto de alcances. El impulso y la orientación ya han sido dados, pero queda todavía muchísimo por hacer. Las perspectivas que se ofrecen son naturalmente de diversas categorías; podrían, sin embargo, ser consideradas en conjunto con el objeto de una cooperación más estrecha entre los eruditos y de una promoción más rápida y más completa de sus respectivos trabajos. El espíritu que ha predominado hasta nuestros días y los métodos empleados en cada una de las áreas descritas no podrían juzgarse erróneos. Falta cierta coordinación, que daría un impulso al trabajo hecho, hasta aquí fragmentario.

A manera de conclusión, se aplaudirá una coordinación internacional más sistemática en cuatro planos diferentes, pero complementarios: *a*) el de la *edición* de los textos; *b*) el de la definición del grado en que cada pensador o cada movimiento estudiado se han *inspirado* en el platonismo auténtico; *c*) el de las *huellas precisas* que la lectura de Platón ha dejado en la obra de cada autor; *d*) el de la *evaluación global* de los casos particulares. Se contaría así con una historia precisa del platonismo en Bizancio, así como con una valoración de los aspectos desconocidos de su aporte a la filosofía medieval y, en consecuencia, al pensamiento moderno.[18]

18 Cf. E. Moutsopoulos (1966*b*), especialmente p. 383.

digitalia
www.digitalia.us

34. BIZANCIO Y EL HELENISMO MEDIEVAL

Once siglos de historia bizantina sólo delimitan un cuadro bastante arbitrario del helenismo medieval. A lo largo de esos siglos, el Estado bizantino se formó, se transformó, brilló, dominó, decayó y se recuperó antes de zozobrar y desaparecer políticamente. Desde su fundación hasta su asalto por los turcos, Constantinopla fue el corazón de un universo vivo que ha debido esperar, no obstante, una fecha bastante reciente para ser «rehabilitado». Tras mucho tiempo desdeñado, Bizancio se toma finalmente la revancha. El Imperio bizantino fue designado con frecuencia como Imperio de Oriente, considerado, sin duda, su carácter político inicial. Todavía hoy, el griego se da de buen grado, familiarmente, el nombre de «romano». No se debe olvidar, sin embargo, el prestigio de que gozan las resonancias latinas de los títulos imperiales de los káiseres y de los zares, llamados a representar, respectivamente, a los herederos de los imperios de Occidente y de Oriente. Debido a las condiciones particulares de su constitución, a la diferencia de su estructura y a su situación geográfica y política, los dos imperios «romanos» se vieron obligados a interpretar roles diferentes en la historia y a crear, cada uno, su tradición propia.

Græcia capta ferocem cepit victorem. La conquista de Roma por el espíritu griego le había valido el siglo de Augusto. En Roma se desarrolló una literatura digna de ese nombre gracias al contacto que mantenía con el mundo literario griego. El eclecticismo filosófico latino fue deudor en gran parte del pensamiento griego, mientras que la helenización de la cultura romana fue casi completa desde temprano. Después de la *pax romana,* el cristianismo se erigió en factor decisivo de la supresión total de las fronteras espirituales entre los pueblos, que comenzó con la helenización del

digitalia
www.digitalia.us

mundo antiguo gracias a las conquistas de Alejandro. El edicto de Milán, que, al establecer la libertad del culto cristiano, lo convertía, de rechazo, en la religión oficial del Imperio, y la fundación de la nueva capital en el Bósforo, fueron dos momentos capitales para la historia de Bizancio. Unidos en el tiempo, se lo deben a la iniciativa de Constantino, quien, además, dio su nombre a la nueva Roma. Como consecuencia, más que una capital, Constantinopla se convirtió en un símbolo.

Se permite hablar no sólo del platonismo o del aristotelismo, sino sobre todo del estoicismo de los Padres de la Iglesia. ¿Es sorprendente que hayan sido afectados por un aspecto propio de la filosofía griega, que presentaba por lo demás afinidades con el pensamiento oriental? En efecto, los Padres de la Iglesia se adhirieron a la filosofía griega en su totalidad; estuvieron imbuidos de ella. San Basilio se reveló como el tipo representativo del jerarca nutrido por las enseñanzas dadas en las escuelas filosóficas de Atenas, para quien la fe y la razón se unían en una síntesis desde entonces clásica. En su esfuerzo de consolidación dogmática de la Iglesia, los Padres se mostraron implacables por igual tanto frente al paganismo como frente al misticismo y la gnosis, que consideraron equivalentes de la herejía. El ardor de la fe cristiana explica el abandono progresivo de ciertos elementos del pensamiento ancestral directamente ligados al paganismo. Aparte de las supervivencias innegables de éste, la incompatibilidad del pensamiento antiguo con el nuevo ideal no era absoluta. Si el intento de Juliano, llamado el Apóstata, hubiese triunfado, el carácter imperial de Bizancio se habría transformado muy verosímilmente en carácter nacional helénico. Sin embargo, el factor decisivo de la tendencia a la rehelenización de ese Imperio «romano» sigue siendo, a no dudarlo, la asimilación del helenismo por la Iglesia. El griego había sido la lengua del Nuevo Testamento y así, con justo título también, sobre todo en tierra helénica, se impuso como la lengua del culto. El elemento griego, elemento «nacional» en el sentido estricto del término, no en el evangélico, descartaba, por la fuerza de las cosas, el elemento supranacional del cristianismo. A este respecto, dejando a un lado las tradiciones culturales pertenecientes directamente a la Antigüedad, la lengua griega logró la unidad del Imperio.

La rehelenización de Bizancio prosiguió al mismo paso con la consolidación del poder imperial, solidario del poder eclesiástico. El cierre, en 529, por Justiniano de las escuelas filosóficas de Atenas no apuntaba a poner en peligro al helenismo en cuanto realidad nacional ya admitida en

digitalia
www.digitalia.us

el cuadro del Imperio (la época de Justiniano, época de expansión hacia Occidente, fue seguida por la de Heraclio, época de la reconquista del Oriente y réplica medieval de las hazañas de Alejandro, cuya figura se mantuvo asombrosamente viva en el pensamiento popular hasta nuestros días), sino sobre todo a consolidar a la Iglesia frente a una religión agotada o, por lo menos, frente a la posibilidad de una nueva tentativa de retorno idealizado hacia el pasado, a riesgo de arrebatar al Imperio todo el derecho de pretender la defensa de la fe cristiana.

El carácter religioso y no nacional de la «persecución» de los vestigios de la mentalidad pagana apareció desde el momento en que las causas que la habían suscitado cesaron de ser apremiantes. Ciertamente, los teólogos y los pensadores se referían todavía con cierta hostilidad al pensamiento antiguo, no sin haber establecido con anterioridad determinadas discriminaciones: Platón y Aristóteles permanecieron fuera de toda polémica severa y la benevolencia abierta hacia sus obras se transformó en admiración después de que sus sistemas fueron reconocidos como una «propedéutica» del cristianismo. Los filósofos de la Antigüedad, en muchas oportunidades, fueron representados por el arte sagrado al lado de los profetas, de los precursores y de los apóstoles del cristianismo. Por el contrario, el reino de Justiniano constituyó una etapa positiva en la historia de la helenización del Imperio: baste recordar el primer caso históricamente confirmado de la penetración del elemento helénico en la legislación oficial del Imperio, merced a la redacción, en griego, de un suplemento del Código de Justiniano, testimonio indiscutible de una necesidad real, puesto que el griego había seguido siendo la lengua usual, materna o de cultura, de la mayoría de la población.

A lo largo de los siglos siguientes, esta corriente se fue intensificando hasta el punto de que la rehelenización se hizo total en el siglo IX; su punto culminante fue el primer renacimiento humanista de la época de Focio, quien puede considerarse su verdadero promotor. La filosofía griega, con la ayuda de la lengua, llegó a ser un patrimonio digno de ser preservado y estudiado, y no sólo un fondo de ideas extinguidas para siempre. El Oriente proclamaba su independencia espiritual frente al Occidente latino y la ortodoxia se imponía, en más de una forma, como el fundamento de una independencia religiosa y el substituto de una independencia nacional. ¿Es sorprendente que la ruptura definitiva se produjese al final del período durante el cual el Imperio se afirmó brillantemente bajo la dinastía macedonia?

digitalia
www.digitalia.us

La helenización del Imperio se acentuó cada vez más, tanto y en tal grado que en torno al siglo XI, bisagra de la historia de Bizancio y al mismo tiempo culminación de su gloria e inicio de su ocaso, un fenómeno único se produjo en el espíritu de ese pueblo: prolongación medieval de la Antigüedad hasta entonces, Bizancio tomaba conciencia en adelante de su nuevo destino y de su rol de anticipación de un mundo nuevo. Este impulso se debía a la intervención de la dinastia macedonia, que contaba entre sus miembros a un León VI, apodado el Sabio, y a un Bulgaróctono. Unida a un pasado milenario, Bizancio se esforzaba por superarse, movida por un ímpetu sublime.

El cambio se manifestó primeramente en el dominio lingüístico. Hacia esa época se fueron determinando ciertos rasgos característicos de la evolución en curso: el dativo y el infinitivo, por ejemplo, desaparecidos desde mucho tiempo atrás de la lengua hablada, tendieron igualmente a desaparecer de la lengua literaria, subsistiendo todavía, sin embargo, algunos vestigios de la lengua arcaica en la Administración y en la Iglesia. Se percibió igualmente una evolución en la pronunciación y en la acentuación. Pero el cambio más notable fue observado en la poesía popular, que cantó las leyendas seculares. Vio la luz una literatura épica comparable a la nacida dos mil años antes. De todos los héroes así celebrados, destacó gradualmente uno cuyo nombre llegó a ser, igual que el de Aquiles en la Antigüedad, el símbolo del ideal épico de la nación: Basilio Diógenes Akritas. Muchas de las baladas que relataban sus hazañas fueron reunidas por esa época en una epopeya novelesca, la *Akritéïs,* convertida desde el primer momento en epopeya nacional: su héroe debía frecuentar la imaginación popular con igual fuerza que Alejandro. Después de haberse apoyado por mucho tiempo únicamente en su pasado, el helenismo medieval construía el futuro.

Las formas poéticas eruditas fueron abandonadas poco a poco. El *himno,* poema sacro, fue reemplazado en la poesía litúrgica por el *canon,* más breve, compuesto por nueve odas, o por formas más restringidas, los *tropaires idiomeles,* en los que el lirismo religioso aparecía en todo su esplendor. En cuanto a la poesía popular, su predilección fue puesta de manifiesto en el verso de quince sílabas, llamado *político,* surgido del tetrámetro yámbico, que sería posteriormente el verso neohelénico por excelencia.

La música religiosa, esencialmente melódica, constituyó uno de los raros ejemplos de música arrítmica. Se reveló, con excepción de ciertos

digitalia
www.digitalia.us

aportes semitas, como continuadora de la melopea helenística, cuyo refinamiento había sido extremo. Se trataba originalmente de una música erudita, alterada por la tradición oral. Si carecía de ritmo, su melodía, en cambio, era de una agilidad sin igual: el acento tónico era musicalmente restituido por la prolongación melódica de la sílaba acentuada. La música instrumental concertante estaba excluida del culto religioso, que no autorizaba sino el empleo de la voz humana. Entre los modos helenísticos codificados por la Iglesia, muchos alcanzaron una verdadera predominancia. Se formó así un sistema de ocho modos, cuatro «auténticos» y cuatro plagales, sistema en el que se insertaron vestigios de otros modos, descartados en tiempos anteriores. Los poetas religiosos, los *mélodes,* eran igualmente compositores. La línea melódica fue duplicada por un pedal vocal, esbozando un inicio de polifonía. La escritura musical fue reformada en el siglo XI. La melodía bizantina evolucionó así hacia una compresión de los intervalos. La música profana continuó siendo casi siempre rítmica, sin presentar, desde el punto de vista melódico, ninguna diferencia esencial con la de la Iglesia. Algunos ritmos antiguos fueron conservados o transformados. No obstante, esas dos músicas se ejercieron durante mucho tiempo una influencia recíproca. Conviene mencionar, por añadidura, la importancia del teatro bizantino, que fue, en principio, un teatro de misterios mucho antes de que esta manifestación hiciese su aparición en Occidente.

Las artes del espacio tuvieron también su apogeo. Los edificios religiosos demostraron ser los monumentos más notorios de la arquitectura. Hasta el siglo IV sólo se encontraban dos tipos de iglesias basilicales: la basílica cubierta con armazón y la basílica de bóveda de cañón, que podía prolongarse indefinidamente en longitud y en anchura gracias a la adición de naves laterales suplementarias dispuestas simétricamente en relación con el eje de la nave central. La iluminación se obtenía por medio de ventanas abiertas en los muros de la nave central y de las naves laterales. A estos dos tipos se les opuso pronto el tipo de iglesia de cúpula, tipo fuertemente centrado, que luego fue agregado a los precedentes para generar la iglesia cruciforme de naves entrecruzadas. El elemento central fue aquí el armazón-baldaquino: cuatro u ocho pilares, unidos por soportales, sostenían la cúpula por medio de «pechinas», es decir, triángulos esféricos. Un falso armazón-baldaquino se levantó gracias a los muros exteriores del edificio: por ejemplo, en Santa Sofía de Constantinopla, donde los arquitec-

digitalia
www.digitalia.us

tos, mediante una verdadera acción de habilidad y esfuerzo, lograron rematar un edificio cuadrado con una cúpula circular. La cúpula descansa aquí no solamente sobre pilares, sino también sobre el tambor del muro exterior, en el que fue dispuesto un sistema de ventanas. Las nervaduras de las cúpulas desembocaban en aberturas laterales por donde entraba la luz al interior. A medida que el diámetro de la cúpula se reducía, la altura del tambor aumentaba y el edificio abovedado ganaba en elegancia exterior lo que perdía en magnificencia interior. Los contrafuertes pesados fueron reemplazados por columnas delgadas, cuya función era más bien decorativa. La cúpula se revela finalmente como el elemento principal del aporte bizantino a la arquitectura. La escultura paleocristiana, de expresión tan rica en el aspecto humano, cedió gradualmente el paso a la pintura para confinarse en el dominio de la decoración, especialmente del relieve de los capiteles de las columnas que sostenían los soportales en el interior de los edificios. La escultura resaltó por otra parte en las artes menores, sobre todo en la orfebrería: las formas de los objetos de culto y otros utensilios se hicieron particularmente ricas y abiertas, casi frondosas, pero siempre dominadas por la preocupación por la armonía.

La actividad artística que representaba el tema humano fue patrimonio de la pintura, campo donde el aporte de Bizancio aparece en todo su esplendor y originalidad, y que fue, con la arquitectura, la forma más profusamente difundida del arte griego medieval. Tres categorías de vestigios nos hacen apreciar esta pintura: mosaicos y frescos que decoran los muros de los edificios religiosos, miniaturas que ilustran manuscritos, iconos que ornan el iconostasio o los muros de los oratorios privados. En lo que se refiere a los mosaicos, primeramente eran concebidos en bosquejo por pintores de renombre y luego ejecutados con piedras coloreadas cuyo esplendor era realzado por piedras doradas incrustadas. Reflejan los primeros siglos de grandeza imperial. El mosaico fue reemplazado a partir del siglo XII por el fresco, menos oneroso, lo cual convenía, por cierto, a las precarias finanzas del decadente Imperio.

Episodios evangélicos y la vida de los santos inspiraron las primeras representaciones de la pintura bizantina. Muy libre en sus inicios, se vio sometida en el curso de los siglos a un programa dogmático cada vez más imperioso. Viva y variada en un Imperio independiente, se congeló un poco a partir del siglo XV en la repetición de las formas prescritas, sin caer, no obstante, en un marasmo estético. Por su hechura, su diseño, las acti-

digitalia
www.digitalia.us

tudes, los mosaicos bizantinos más antiguos están vinculados directamente con el arte helenístico. La pintura alcanzó en el siglo VI su primera edad de oro y los pintores bizantinos fueron buscados aun por los soberanos no cristianos de Oriente, como lo testimonian los mosaicos de la mezquita de los Omeyas en Damasco.

El siglo XI, época de los Comnenos, delimitó la segunda edad de oro de la pintura bizantina: la vía seguida por la escuela de San Lucas de Fócide fue continuada por la de Daphni. La ingenuidad dejó sitio a la importancia acordada a la expresión. Notemos todavía la aparición sistemática, sobre los fondos en otros tiempos de oro de los mosaicos, de conjuntos arquitectónicos que subrayaban la perspectiva. Más tarde, el mosaico, de precio inaccesible, se refugió en Venecia, ciudad enriquecida por su actividad comercial.

La tercera edad de oro de la pintura tuvo su centro en la época de los Paleólogos con el triunfo de los frescos, sobre todo en Mistra, pero también en el monte Athos, donde se enfrentaron dos escuelas rivales: la escuela llamada «macedonia» y la escuela llamada «cretense», que alcanzó a veces la expresividad de un Giotto. La pintura no dejó de evolucionar después del siglo XVI. En cuanto a la miniatura, de expresión más libre y en la que frecuentemente se había introducido lo profano, desapareció de manera gradual. Con respecto a los iconos, son raros los que van más allá del siglo IX, fecha en que se puso fin a su persecución. Al principio eran copias reducidas de pinturas monumentales, pero poco a poco se impusieron los tipos iconográficos particulares.

La dinastía de los Comnenos favoreció una renovación literaria y artística. Se retornó a la Antigüedad para extraer de ella los elementos de un nuevo humanismo. Por desgracia, este renacimiento se extinguió brutalmente debido a la toma de Constantinopla por los cruzados, y el antiguo Imperio bizantino, dislocado y mutilado, fue reducido a una multitud de pequeños estados vasallos o independientes. La gran mayoría de esas poblaciones permaneció fiel al patrimonio común. El sentimiento nacional reemplazó al sentimiento imperial. El renacimiento habría podido tener lugar no en Italia, donde se difundió y esparció este espíritu bizantino portador de los tesoros artísticos y literarios del helenismo, sino en la propia Bizancio, si el Imperio restaurado por los Paleólogos se hubiese mantenido. El sentimiento nacional se hizo tan fuerte que, cuando Meh-

digitalia
www.digitalia.us

met II intimó al emperador Constantino Paleólogo a entregarle la capital, éste le dirigió la célebre respuesta en la que el helenismo antiguo y el helenismo medieval se encuentran estrechamente ligados.

En el momento de su apogeo, Bizancio influía en los pueblos desde el punto de vista político y cultural. Después de su caída, sus características políticas cosmopolitas pasaron a los pueblos de Europa oriental. Sus caracteres nacionales permanecieron en los griegos. Conservó, sin embargo, su influencia cultural: «Bizancio después de Bizancio» es una expresión cuyo sentido es, sobre todo, cultural. Sometidos a la dominación otomana, los Balcanes conservaron por mucho tiempo sus caracteres de provincia bizantina: estuvieron imbuidos de helenismo. Los siglos han borrado gradualmente los rasgos exteriores que materializaban esta unión con la magnificencia de Constantinopla. Pero la república monacal del monte Athos vive todavía al ritmo del siglo XII, reflejando aunque sea una idea débil de ciertos aspectos de lo que fue la civilización bizantina, cuyo mérito más significativo es el de haber dado al helenismo medieval una expresión tan original como cuidadosa de representar a la tradición antigua y por ese camino preparar los espíritus para la realidad neohelénica.

digitalia
www.digitalia.us

35. ARTES LIBERALES Y FILOSOFÍA EN BIZANCIO

Si es verdad que el mundo medieval, visto a través de sus aspectos específicos, se distingue de cualquier otra realidad histórica, no es menos verdadero que, desde el punto de vista de la creación filosófica, científica y artística, fue, en sus inicios por lo menos, tributario en gran parte de las técnicas desarrolladas en el curso de la Antigüedad griega y helenística y adaptadas, la mayoría de las veces con éxito, a las exigencias de la fe cristiana. Si, como ha sido señalado, esta adaptación siguió más o menos un proceso común en Occidente y en Bizancio, se desprende que en cada uno de los casos mencionados se han impuesto soluciones diferentes, lo que explica, por lo tanto, la riqueza de los aspectos del aporte medieval a la civilización y a la cultura europeas. A fin de establecer un juicio conforme a los hechos, no debe dejarse de subrayar la importancia del papel que han tenido, en primer lugar, el pensamiento judaico y, luego, el pensamiento islámico: gracias a ellos, muchos rasgos de la tradición antigua, retocados y enriquecidos por espíritus ilustrados y esclarecedores, se han injertado en el cuerpo de la tradición medieval ya afirmada gracias a la supervivencia directa de la Antigüedad. Presentados en Occidente o en Bizancio, estos hechos denotan, por tanto, cierta analogía, limitada, ciertamente, a juzgar por las soluciones dadas a problemas comunes. Se puede afirmar que el historiador del pensamiento medieval descuida a veces tomar en consideración las corrientes complementarias de cada una de las tradiciones medievales cristianas, punto de partida, en Europa, de un cambio de ideas importante, intensificado desde la caída de Bizancio por el éxodo de eruditos griegos a Occidente y viceversa, sobre todo a partir del Siglo de las

digitalia
www.digitalia.us

Luces. Esta cesura no puede ser entendida como una nivelación o una asimilación total: «¡Europa, abundante de juventud y de sorpresas», escribía no hace mucho Gaston Berger, «evita buscar entre todos tus rostros una semejanza demasiado perfecta!».[1] En los momentos en que el Occidente europeo parecía unificado por la omnipresencia del latín, Bizancio le recordaba cuán grande era la deuda que tenía con Grecia.

Nos ocuparemos en lo que sigue del desarrollo de las artes liberales en general en Bizancio y de algunos problemas filosóficos planteados por aspectos parciales de la música bizantina.

1. *El conjunto de las artes liberales.* No se debe perder nunca de vista que las dos tradiciones, latina y bizantina, aunque provenientes de una misma fuente, la herencia griega, siguieron dos caminos si no diferentes, por lo menos paralelos en más de un aspecto. Los historiadores del pensamiento occidental descuidaron injustamente el estudio a fondo de las ideas que formaron en Bizancio el eje alrededor del cual el pensamiento bizantino gravitó durante siglos.

Nació temprano en Bizancio una tradición del *Trivium (tribiblos)* y del *Quadrivium (tetrabiblos)* independiente de la tradición occidental, que, según ciertos indicios, se declaraba vinculada directamente a la ciencia de la Antigüedad. El cristianismo, en Bizancio como en Occidente, había hecho entrar en la conciencia del creyente la necesidad de repensar los valores preconizados por el pensamiento antiguo. No obstante, ya los grandes capadocios, formados en las escuelas filosóficas de Atenas, habían reconocido la utilidad del pensamiento pagano, que sobrevivió, por cierto, en Bizancio bajo diversas formas hasta el siglo VII, antes de ser arrastrado por la corriente del pensamiento cristiano, tan fuertemente teñida de helenismo.[2] Mientras tanto, una mentalidad cristiana erudita había nacido, la misma que no dejaba de considerarse ligada, en muchos planos, a la herencia griega. Aretas y Focio son los representantes por excelencia de los prelados eruditos que cultivaron en Bizancio, paralelamente a la teología, el espíritu de esta tradición secular, sentida y apreciada no como una tradición profana, sino como un mundo vivo en la conciencia de los descen-

1 Gaston Berger (1960), especialmente p. 49a. Cf. E. Moutsopoulos (1963*c*).
2 E. Moutsopoulos (1960*b*).

digitalia
www.digitalia.us

dientes de los helenos: testimonio valioso. Apenas pocos siglos más tarde, la presencia de las figuras de Platón y de Aristóteles es visible al lado de las de los profetas y de los santos del cristianismo en algunas iglesias de la Grecia del norte.

De las artes del *Trivium,* la gramática y la retórica fueron estudiadas en Bizancio siguiendo los modelos antiguos. Especiales condiciones lingüísticas favorecieron la eclosión de un nuevo período en la historia de esas disciplinas. Siendo el griego la lengua de los bizantinos, la herencia de los grandes oradores del siglo V antes de nuestra era, la de Aristóteles, por ejemplo, y la de los gramáticos de Alejandría, herencia «gentil» al mismo tiempo que «nacional» *(ethniké) avant la lettre,* se convirtieron en objeto de verdadera veneración para los eruditos y los pensadores.

Los antiguos, en su mayoría, no fueron conocidos por los occidentales sino a través de comentarios, mientras que los bizantinos pudieron conocerlos y estar en contacto con ellos por medio de los textos originales. Los grandes gramáticos bizantinos siguieron los preceptos de los gramáticos de Alejandría. El mundo bizantino atribuyó siempre una importancia capital a la lengua, fuese hablada o escrita. Y en todos los tiempos, en Bizancio la tendencia hacia el aticismo no se desprendía de la tendencia a adoptar los estados más evolucionados del griego. La lengua, habiendo pasado, además, de un estado puramente prosódico a un estado puramente tónico, hizo posible que estudios adecuados establecieran el recuerdo de formas en desuso, arcaicas. Casi nada parecido en la sintaxis: su estudio no alcanzó nunca un grado de interés excepcional en Bizancio.

Siguiendo el modelo de las obras de Dionisio de Tracia, de Teodoro de Alejandría, etc., fueron redactados diversos tratados bizantinos de gramática, mientras que una teoría de la acentuación, elaborada en el siglo VI, fue obra de Juan Filopón. Entre eminentes gramáticos, los nombres de Juan Jorax y Timoteo de Gaza son mencionados con mucha frecuencia. El gramático Joiroboscos se distinguió por sus estudios sobre la prosodia, la flexión, la conjugación y la métrica. Esos tratados fueron utilizados y completados a lo largo de los siglos siguientes. En el siglo IX, Teognosto redactó un tratado de ortografía y Miguel Sincelles, uno de sintaxis. Hacia el final del siglo XI, Nicetas de Serrai redactó, en verso, tratados de gramática y de composición gramatical. Un siglo más tarde, Gregorio Pardos,

digitalia
www.digitalia.us

obispo de Corinto, escribió, además de sus obras teológicas, un tratado sobre los dialectos. La serie de los grandes gramáticos de Bizancio continuó con Juan Glicis, erudito patriarca de Constantinopla, autor, hacia el fin del siglo XIII, de un tratado de gramática y de sintaxis. A partir del siglo XV, los gramáticos griegos que se trasladaron a Occidente llegaron a constituirse en personajes universalmente conocidos, acerca de los cuales sería superfluo hacer aquí alguna alusión. En cuanto al método de enseñanza de la gramática, sabemos que se fundaba en la lectura y el comentario de los textos. Existían incluso manuales ad hoc, llamados *esquedias* (de los cuales el más antiguo conocido se remonta al siglo XI), cuya técnica fue denominada *esquediografía.*

La retórica fue siempre floreciente en Bizancio. Numerosos eran los tratados de retórica que intentaban iniciar a los jóvenes a la manera de sus ancestros. Poseemos un *Tratado de elaboración y de juicio del discurso* de Nicéforo Joumnos (finales del siglo XIII), pero las mejores realizaciones de la retórica profana fueron los discursos ocasionales. La *kalliepeia,* belleza de la palabra, preocupación constante de los escritores, les inspiró obras que se convirtieron en modelos de estilo.

La epistolografía, forma especial de la retórica, fue particular honra de Bizancio, donde muy temprano circularon *epistolarios,* compilaciones de cartas modelo; la de Joumnos, por ejemplo, y para el período postbizantino, la de Teófilo Coridales.

La retórica eclesiástica alcanzó un alto grado de perfección con Nicetas (siglo IX), el emperador León el Sabio (siglo X) y el patriarca Juan Jifilino (siglo XI), retórica a la que sería necesario agregar un género literario particular, próspero en Bizancio, situado entre la historiografía y la retórica, el de las *synaxarias,* que relataban la vida de los santos no para reconstruir la verdad histórica, sino para transmitir a los fieles el verdadero «entusiasmo» que les incitaba a la emulación.

No parece que la enseñanza de la dialéctica haya sido impartida sistemáticamente en Bizancio por medio de manuales. Los dialécticos se formaron más bien en la prueba de las luchas dogmáticas y políticas. Hicieron su aparición algunos grandes espíritus, como Focio (quien se inclinó sobremanera por el problema de los universales y quiso dejar atrás realismo y nominalismo, considerando los géneros y las especies como

digitalia
www.digitalia.us

corpora incorporea),[3] o Miguel Psellos. Ambos fueron más o menos conscientes de la importancia de la dialéctica para la formación filosófica del pensamiento. Esta laguna teórica ha estado siempre en la base de una desventaja para la ortodoxia cuantas veces ha debido enfrentrarse al Occidente latino.

El sabio más célebre en el origen de la renovación, en el siglo IX, del interés por las artes del *Quadrivium* fue sin lugar a dudas León, llamado el Matemático, de quien un contemporáneo suyo escribió que «ha alcanzado el grado supremo de las matemáticas a través de todas las ramas de la filosofía y de las hermanas de ésta, la aritmética, la geometría y la astronomía, así como el punto culminante de la música».[4] Infatigable, visitó durante muchos años las bibliotecas de los monasterios más aislados para estudiar manuscritos antiguos que contenían la obra preservada de Arquímedes. «Prestado» por su emperador al califa al-Mamún, habría enseñado el «por qué» de las figuras a los geómetras árabes, quienes no habían conocido hasta entonces sino su «que». La tradición matemática creada por León sobrevivió a través de sus discípulos, el geómetra Teodoro y el astrónomo Teodegio, hasta la época de Psellos, el cual fue también un matemático excepcional, interesado por igual tanto en la naturaleza de los números como en la historia de las matemáticas, especialmente en las intuiciones algebraicas de Diofanto, sin olvidar igualmente que condenó en muchas oportunidades las consideraciones aritmológicas místicas, bastante difundidas entre sus contemporáneos.

Un siglo más tarde apareció un tratado a la vez matemático y filosófico, *Del grande y del pequeño, del demasiado y del demasiado poco,* escrito por el matemático Teodoro Prodromo, publicado por Tannery. Pero el más eminente de los matemáticos bizantinos fue, sin lugar a dudas, Jorge Paquimero, filósofo del siglo XIII, comentarista de Diofanto[5] y autor de un *Tetrabiblos* que, por el lugar que concede a la música, parece seguir la tradición «escolástica» que se remonta a Teón de Esmirna y aun a Pitágoras, diferente, por lo tanto, a la tradición occidental del *Quadrivium;* dicho de otro modo, puramente bizantina. Se dedicó a probar que la investigación

3 Cf. B. Tatakis (1949).
4 Cf. J. L. Heiberg (1887*a*) y (1887*b*), pp. 33-36.
5 P. Tannery ha publicado una compilación de *Vingt chapîtres d'arithmétique,* ed. de las obras de Diofanto, t. 2, pp. 79 y ss.

digitalia
www.digitalia.us

matemática era indispensable para la reflexión y para formular una epistemología. Krumbacher lo ha comparado a su contemporáneo Roger Bacon, disponiendo, sin embargo, de un espíritu más positivo.

En el transcurso de los siglos XIII y XIV, muchas mentes geniales originarias de Bizancio se dedicaron al estudio de los problemas matemáticos fundamentales: Máximo Planudo, autor de un tratado de los números según la ciencia hindú, y Manuel Brienio, que se distinguió en el estudio de la astronomía. Nicéforo Gregoras, discípulo de Teodoro Prodromo, igualmente historiador y filósofo,[6] habría propuesto la reforma del calendario adoptada más tarde por el papa Gregorio XIII. Otros pensadores y eruditos de esta época y de la siguiente, hasta después de la caída de Constantinopla, fueron también matemáticos: mencionemos a Barlaam, en el inicio de la querella *hesicasta,* Gregorio Jioniadis, Teodoro Melitiniote, Nicolás Rabas, Pletón y Besarión, espíritus universales que hicieron sobrevivir la tradición enciclopédica, humanista y filosófica inaugurada desde el siglo IX por Focio e ilustrada por Psellos en el siglo XI.

2. *«Etos» y «universales» en la tradición musical bizantina.* Pondremos nuestra atención en ocho epigramas contenidos en el *Oktoékos,* al final de cada una de las partes consagradas a un *ekos*[7] o «modo» bizantino. Su estilo permite que se pueda remontar su composición a la época de los Paleólogos.[8] A la vez musicológicos y filosóficos, esos textos son, de hecho, himnos en honor de los modos musicales y se asemejan en más de un aspecto a los compuestos en honor de los santos. Tres son los problemas principales que deben considerarse: *a*) definir la estructura íntima de los modos con que se relacionan, *b*) en función de los caracteres particulares asignados a cada uno de esos modos por los textos en cuestión, determinar las relaciones existentes entre esos caracteres y los diversos *éthè* atribuidos por la tradición clásica a las «armonías» helénicas, y *c*) interpretar la tendencia, de la que dan testimonio, a hipostasiar los modos.[9]

---

6 Cf. E. Moutsopoulos (1974*e*).

7 Se sabe que «modo» sólo abarca aproximadamente el sentido de *ékos* de la música bizantina.

8 Según N. B. Tomadakis. Esos textos podrían ser fechados conforme al manuscrito más antiguo que los contiene; su fecha constituiría el *terminus ante quem* de su composición.

9 Hace algunos años que hemos atraído el interés por esos textos que parecen perpetuar una tradición clásica; cf. E. Moutsopoulos (1959*a*), p. 76, n. 3. Habíamos juzgado

digitalia
www.digitalia.us

a) En lo que se refiere a la estructura de los modos, recordemos que diferencias profundas separan la música gregoriana y la bizantina, a pesar de sus orígenes helenísticos comunes. La música bizantina no se ha diferenciado sino muy lentamente de su contacto con las músicas orientales. Las transcripciones de obras musicales bizantinas de un estilo que data de fechas anteriores al siglo XI presentan gran afinidad con obras occidentales contemporáneas. Un estilo «monástico» y «místico» que atestiguaba influencias orientales se opuso al precedente y prevaleció, por una especie de reacción, a partir del siglo XIII, especialmente después de la liberación de Constantinopla y de gran parte de Grecia de la dominación latina. Se llegó entonces a conciliar, bien o mal, las reglas de la teoría musical clásica con los aspectos predominantes de la nueva música.

Implantada en Occidente, la música helenística se impuso por su carácter sistemático y analítico. Cada uno de sus modos constituía un sistema bien definido que descansaba en la base binaria de un *finalis* y de un *repercussa* cuyas funciones eran bien precisas e inmutables. Adoptada en Bizancio, esta música sufrió influencias monásticas manifiestas y estuvo sometida a un «principio de participación»: cada modo fue considerado como tal y al mismo tiempo como diferente; cada «género» musical[10] implicaba muchas especies, cada una de las cuales establecía un cuadro melódico, un «clima» fuera de cualquier preocupación de elevación tonal. Se ignora el estadio exacto de evolución en que estaba la música bizantina en el siglo XIV. Todas nuestras informaciones sobre ese punto han sido

---

inútil entonces de mencionarlos in extenso. Creemos necesario volver a ellos aquí: Del primer *ékos:* [...] πρωτεῖα νίκης πανταχοῦ πάντων ἔχεις; del segundo: ἡδονὴ πρώτη σοι τῷ μελιρρύτῳ. Τὸ σὸν μελιχρὸν καὶ γλυκύτατον μέλος... Οὕτω πράως σοι ῥεῖ μελισταγὲς μέλος; del tercero: [...] ἄκομψος, ἁπλοῦς, ἀνδρικὸς πάνυ, Τρίτε...; del cuarto: Πανηγυριστὴς καὶ χορευτὴς ὢν [alusión a sus dos aspectos] [...] σὲ τὸν Τέταρτον Ἦχον, ὡς εὐφωνίας πλήρη, χορευτῶν εὐλογοῦσι τὰ στίφη; del primer plagal: Θρηνῳδὸς εἶ σὺ καὶ φιλοικτίρμων ἄγαν, ἀλλ᾽ εἰς τὰ πολλὰ καὶ χορεύεις εὐρύθμως [alusión a sus dos aspectos]; del segundo plagal: Σὲ τὸν μελιχρόν, τὸν γλυκύν, τὸν τέττιγα... τὰς ἡδονὰς διπλοσυνθέτους φέρεις... Σὲ... τὸν τέττιγα...; del *barys:* Ὁπλιτικῆς φάλαγγος οἰκεῖον μέλος... Ἀνδρῶν δὲ ᾄσμα, δευτερότριτε, βρέμεις...; del cuarto plagal: […] ἐν σεαυτῷ πᾶν καλὸν μέλος φέρων…

10 El término «género» está empleado aquí en una acepción más concreta que en el caso en que designa el diatónico, el cromático y el enarmónico; algunos modos son, por otra parte, a la vez diatónicos y cromáticos (el cuarto) o diatónicos y enarmónicos («barys»). Cf. infra n. 7, 11 y 17.

digitalia
www.digitalia.us

ocultadas por el triunfo de la reforma ocurrida en el siglo precedente. Sea como fuere, lejos de ser simples gamas, los *ekoi* bizantinos eran más bien *fórmulas melódicas* primitivas, de las que los *apekémata,* formas condensadas cantadas que servían para crear una atmósfera propia a cada *ekos,* nos dan una idea lejana.[11] La extensión de esas fórmulas melódicas no superaba, verosímilmente, en el inicio a la de un tetracorde, al cual habría sido agregado ulteriormente un segundo, homogéneo[12] o heterogéneo,[13] para permitir el desarrollo de una segunda fórmula, secundaria, dependiente a menudo de otro *ékos.*[14] El problema se hace tanto más complejo cuanto que nos encontramos en presencia de tres estilos «agógicos» diferentes: un estilo *conciso,* un estilo *desplegado* y un estilo *florido.* Para comodidad de la exposición, los designaremos en adelante como estilos I, II y III,[15] respectivamente. El desarrollo de esas fórmulas, combinadas de maneras diversas[16] de acuerdo con los estilos adoptados, habría terminado en una proliferación de modos oficialmente reconocidos, de los que no se contaría con menos de una veintena.[17] Esta profusión no fue detenida sino después de

---

11 Se podría comparar estas fórmulas con los *tyao* chinos, los *rag* hindúes o los *maqam* árabes. Las armonías helénicas habrían derivado asimismo de fórmulas análogas, según algunos musicólogos. Cf. R. P. Winnington-Ingram (1936) y (1954), especialmente p. 777b. Cf. E. Moutsopoulos (1959*a*), pp. 67 y ss.

12 Cf. p. ej. los dos tetracordes diatónicos del primer *ékos,* o los cromáticos de una de las formas del segundo plagal.

13 Cf. p. ej. los dos tetracordes diatónico y cromático del segundo, o los cromático y diatónico de una forma particular del segundo plagal. Un tetracorde es transformado con frecuencia en enarmónico por el cuidado de evitar la repetición de un mismo grado (¿sería el tercer *ékos,* por ejemplo, el desarrollo de un antiguo hexatónico? Cf. J. Chailley, 1956*a*) o en cromático, por el cuidado de evitar los intervalos de segunda mayor cuando la melodía evoluciona alrededor del grado fundamental.

14 Así, por ejemplo, a las fórmulas correspondientes a los modos tercero y cuarto se han agregado en algunos casos fórmulas propias del primero; y al segundo plagal, fórmulas propias del cuarto.

15 En el primero de estos estilos, que parece ser el más antiguo (existen, sin embargo, melodías muy antiguas en estilo III), cada sílaba corresponde a una o como mucho a dos notas (muy rara vez a tres); en el segundo, hasta a cuatro notas; el estilo III se presta a los vocalizados. Los dos primeros estilos permiten a una melodía determinada la adaptación a un texto diferente de aquel para el que ha sido compuesta en origen, siendo el *éthos* de los textos, por otra parte, independiente de aquel del modo.

16 Cf. supra y n. 11 y 12.

17 Una sola escala para el primero; dos por lo menos, en principio, para su plagal; tres por lo menos para el segundo o incluso cuatro para su plagal; una para el tercero y dos para el *barys;* tres por lo menos para el cuarto y más de dos para su plagal. Los diferentes modos no se distinguen de tal manera por los intervalos que forman sus escalas respectivas, sino

digitalia
www.digitalia.us

una codificación que, en cada caso, habría conducido a una «reducción modal». La estructura y la morfología de los modos, como nos han llegado, lejos de ser simple y única, es, al contrario, compleja y polivalente y se corresponde mal con la estructura de cada una de las armonías clásicas, aun cuando podrían estar consideradas en el cuadro de los sistemas «perfectos» helenísticos. No obstante, en un plano diferente y en virtud de lo que se acaba de señalar a propósito del espíritu «primitivo» de la música en Bizancio, esta complejidad y esta polivalencia de los modos no falsean la unidad.

b) La solución del problema de la estructura de los modos, aunque entrevista sumariamente, autoriza a examinar ventajosamente la cuestión de las analogías entre el *éthos* de las armonías clásicas y el de los *ékoi.* En nuestros días, la hipótesis de una serie de errores cometidos respecto a la identificación del *éthos* de las armonías helénicas por los autores de la época helenística y de la baja Antigüedad, que además se contradicen,[18] está definitivamente consolidada. En cuanto a los *éthè* que reconoce a los *ékoi* bizantinos, el autor de los epigramas[19] estudiados no parece proceder a otra cosa que a una serie de afirmaciones gratuitas. Califica de «viril», por ejemplo, al tercer *ékos,* cuando tal carácter, para quien esté, aunque sea poco, versado en la práctica de la música bizantina, es absolutamente incompatible con el clima nostálgico creado en general por el intervalo de tercera mayor, característico de este «modo»:[20] es que, precisamente, su *éthos* es diferente; en cambio, el *éthos* viril que merecería ser atribuido al modo I, y del cual el primer epigrama de la serie no hace mención alguna, podría ser considerado, en resumen, como carácter muy general. En consecuencia, se debería adoptar el mismo criterio del carácter «dulce» reconocido al segundo modo,[21] puesto que no se ha precisado en absoluto si

---

más bien por los intervalos que forman sus grados más frecuentes. Por lo tanto, el intervalo característico del primero es la cuarta; el de su plagal (en el estilo II por ejemplo, cuya escala es casi idéntica a la precedente), la quinta, y así sucesivamente. Cf. también infra y n. 22.

18 Cf. J. Chailley (1956*b*).

19 Cf. supra y n. 8.

20 Sobre el significado del término «intervalo característico», cf. supra y n. 16, *in fine.*

21 ¡Los términos relativos: ἡδονή, πρώτη, μελιρρύτῳ, ἐνηδύνει, μελισταγὲς μέλος (juego de palabras), así como la alusión al canto de las Sirenas, no constituirían de ninguna manera caracteres de un solo *ékos,* sino de varios o, en todo caso, de una gran parte de la música cantada!

digitalia www.digitalia.us

se trata del estilo I, con dos escalas distintas, o del estilo II, por ejemplo. Por otra parte, se podría aplicar, en todo caso, este *éthos* «dulce» al segundo modo, estilo I, del cual una de las escalas recuerda la del segundo plagal, estilo II,[22] pero nada nos lo autoriza. ¿Cómo interpretar también el carácter «coréutico» y «panegírico» reconocido en el cuarto, sin mención precisa del estilo? Según esto, suponiendo que esos términos son más adecuados al estilo I, ¿a cuál de las tres escalas diferentes que le corresponden[23] se les debería atribuir mejor? En cuanto al modo *barys* (grave), ¿cómo explicar la intención del autor que lo describe como más conforme a las «formaciones militares»? ¿Se trata del *éthos* de los estilos I y II,[24] que refleja un carácter heroico? ¿O del *éthos* del estilo III? Su escala particular (en el cuadro de la existencia supuesta de un «sistema») sería efectivamente la más grave, y la «textura» estaría aparentemente en el origen de la sustitución del término «plagal tercero» por el término *barys.* En fin, la ausencia de toda mención directa o indirecta a *éthos* a propósito del cuarto plagal refuerza la hipótesis de gratuidad de los *éthè* atribuidos a los modos. El primer plagal, sin embargo, se juzga apropiado a la vez para las lamentaciones y las danzas; estas dos calificaciones éticas cubren el conjunto de las dos escalas de tal modo que, por no ser «simple» (se ha visto que otros ya no lo son), no es menos real, puesto que su existencia está atestiguada de dos maneras diferentes, ciertamente, pero no contradictorias para la mentalidad de la época. En resumidas cuentas, observando bien el asunto, el autor de los epigramas tenía en su conocimiento algún comentario de *La República* de Platón, donde son mencionados efectivamente sólo tres caracteres éticos generales de las armonías: viril, lamentoso, relajado.[25] Los caracteres teóricamente reconocidos a un *ékos* dado coinciden con sus caracteres éticos evidentes sin contradecir la hipótesis de gratuidad de los *éthè* (librescos) atribuidos a la mayoría de los otros; por el contrario, dejan

22 Cf. los términos relativos: ἡδονὰς, μελιχρὸν, γλυκύν, τέττιγα (alusión eventual al mito platónico de las cigarras, *Fedro,* 259d-e).

23 En efecto, el cuarto modo presenta esta particularidad. Cf. supra y n. 16.

24 Esta «escala» presenta ciertas analogías con la del tercero, cuyo *barys* se considera que tiene el lugar de plagal. Se podría estar tentado de suponer que es a partir de este último cuando el otro ha sido llamado «viril». Cf. supra y n. 18 y 19.

25 Cf. *Rep.,* III, 398c. Sin embargo, en *Las Leyes,* VII, 815a, Platón distingue, con respecto a la danza, un cuarto carácter: el *éthos* «religioso». El autor de los epigramas parece ignorar ese detalle.

digitalia
www.digitalia.us

suponer que el «éthos» real de sus diversas formas era fuertemente sentido en el siglo XIV. Conviene reconocer seguramente que el autor de los textos tenía una noción precisa de la práctica musical de su tiempo.

c) El problema ontológico planteado por esos textos ya ha sido enunciado. Lo presentamos aquí en términos más precisos. El autor de los epigramas, lo hemos visto, se inspiró con toda probabilidad en *La República* de Platón. Sin embargo, lejos de ver las armonías bajo la misma óptica, evalúa los *ékoi,* que hipostasia, personificándolos, no en tanto modelos ideales, sino en tanto géneros y universales de un mundo musical verdadero y en tanto términos de referencia. Los *ékoi* adquieren, pues, un estatuto ontológico especial: más que simples estructuras melódicas que sirven de regla al compositor, llegan a ser entidades reales. En cada composición musical que exige serlo, se manifiestan de manera única, manteniendo su realidad trascendente. En este conjunto de consideraciones, los diversos *éthè* que les son asignados obtienen a su vez el significado y la importancia de atributos. Estos «universales» presentan ciertamente alguna particularidad, pero no son considerados por ningún concepto como entidades simples,[26] puesto que por lo menos en un caso, el del primer plagal, les es reconocida una naturaleza compuesta. Más aún, le era imposible a nuestro autor negar la existencia de formas «modales» múltiples, bajo las cuales la mayoría de los *ékoi* debían de ser ya conocidos en su época. Agreguemos que, en el ámbito de la «universalización» de los *ékoi,* el mencionado autor habría podido ser acusado de «realista». Ahora bien, de ninguna manera es esta actitud lo que cuenta, sino la esbozada irrupción inesperada del problema de los universales en el dominio de la reflexión sobre los fundamentos de la música bizantina. Digamos, para concluir, que los textos señalados son prueba plena de una referencia constante del pensamiento bizantino al pensamiento clásico, cuya tradición ha sido asegurada gracias a los grandes comentaristas y eruditos del mundo medieval helénico.

26 El calificativo ἁπλοῦς atribuido al *barys* significa manifiestamente «despojado». Pero no es un modo cualquiera que podría calificarse así. Se trata más bien del estilo I en general, lo cual es del todo diferente.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

36. LAS FUNCIONES DE LO IMAGINARIO EN PSELLOS

Hemos establecido en un estudio precedente[1] las líneas rectoras de una teoría de lo imaginario en la filosofía neoplatónica, así como sus vínculos con ciertas concepciones anteriores. Procederemos aquí a examinar el problema de lo imaginario en la obra de Miguel Psellos,[2] último gran pensador neoplatónico bizantino, cuya toma de posición frente a las tesis de Plotino y de Proclo ha sido un tanto falseada por sus lecturas profundizadas de Platón y de Aristóteles. Nos parece que debemos esclarecer, dadas las circunstancias, y sin duda de manera más precisa que en Plotino o en Proclo, los diferentes planos sobre los cuales evoluciona el pensamiento de Psellos. Distinguiremos tres, calificados, respectivamente, de *aristotélico,* de *platónico* y de modo específico de *plotiniano,* aunque esta nomenclatura no tenga nada de exclusivo en cuanto sólo designa temáticas y no actitudes, propiamente hablando. No es necesario señalar que cada uno de estos planos no está aislado, ni que diferentes índices permiten determinar no solamente relaciones con la problemática particular inherente a cada uno de los otros dos, sino también resolver por medio de este sesgo problemas que quizá hubieran permanecido insolubles. Cada uno de esos planos determina una categoría de funciones de lo imaginario, puestas en evidencia por la filosofía correspondiente. Así, la temática aristotélica aborda especialmente las funciones *noéticas* de esa facultad; la temática platónica, más particular-

1 Cf. E. Moutsopoulos (1969*d*).

2 Según Psellos, ¿el platonismo bizantino no tendería a purificarse? Cf. E. Moutsopoulos (1970*a*).

digitalia
www.digitalia.us

mente, sus funciones *irracionales,* mientras que la temática plotiniana se centra sobre todo en sus funciones *dinámicas.*[3]

Resulta de improviso que, para cada una de esas temáticas, se trata tanto de la imaginación considerada como facultad del espíritu como de la naturaleza de lo imaginario, y que los dos aspectos de la cuestión son tratados paralelamente por Psellos, el cual les reconoce una relación directa, más acentuada en el plano de las funciones *noéticas,* pleno de importantes reminiscencias aristotélicas relativas a los modos de unión de las facultades del espíritu. La imaginación, para Psellos, no es bajo ningún concepto una facultad aparte; se superpone a las otras facultades, que enlaza entre sí;[4] demuestra una plasticidad innegable, puesto que se une al conjunto de formas de la actividad del alma,[5] al mismo tiempo que una rigidez que la hace capaz de imprimir una forma a los productos informes del intelecto para imponerlos al entendimiento y viceversa.[6] La imaginación sería entonces una facultad sintética[7] que dirige y condiciona el funcionamiento del pensamiento, y cuyo imaginario refleja indirectamente su unidad, por lo menos aparente. Ese carácter sintético es resultado de su capacidad de unión con las diversas funciones cognoscitivas, y no solamente de la capacidad que tiene de entender lo general. Conoce, sin embargo, lo particular,[8] y es semejante en eso al entendimiento y a la sensación,[9] de los que difiere en la medida en que recurre a procedimientos cognoscitivos de los que depende la opinión, siendo ésta conocimiento a partir de lo sensible.[10]

---

3 Sobre el sentido de este término, cf. E. Moutsopoulos (1980*b*), cap. III.

4 Cf. *De omnifaria doctrina,* Migne, P.G., t. 122 n.º XXXIX, p. 713 (ed. Westerinck, n.º 56, p. 40): ἡ δὲ φανταστικὴ δύναμις πρὸς πάσας τάς δυνάμεις τῆς ψυχῆς παραπέφυκε.

5 Cf. ibídem: καὶ οἷον ἐκμάττεται ταύτην.

6 Cf. ibídem: Ἀποτυπουμένη γὰρ τὰς νοερὰς δυνάμεις τῇ διανοίᾳ ταύτας ἐπισφραγίζεται, καὶ αὖθις ἀποματτομένη τὰ διανοήματα τῷ νῷ ταῦτα ἐγκαθίσταται. Cf. infra y n. 11.

7 Cf. E. Moutsopoulos (1980*b*), p. 111 y n. 1-5.

8 Cf. *Celebres opiniones de anima,* Migne, t. 122, p. 1033: μερικόν τι γινώσκει ἑκατέρα δὲ αὐτῶν [sensación e imaginación] περὶ μερικῶν ἀποτείνεται... τόδε γὰρ τὸ λευκὸν οὐ μὴν πᾶν λευκόν.

9 Cf. ibídem, p. 1033: οὐδὲ ἡ διάνοια αἰσθητὸν ἀποδείκνυσιν, ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ἡ φαντασία οὐδ᾽ ἡ αἴσθησις πολλῷ μᾶλλον. Se encontrará un intento de justificación de la jerarquía así esbozada en una fórmula antitética: cf. ibídem, p. 1036: καὶ ἡ μὲν φαντασία τῶν πέντε αἰσθήσεων δέχεται τοὺς τύπους· ἑκάστη δὲ τῶν αἰσθήσεων μόνον τὸ ἴδιον αἰσθητὸν γινώσκει.

10 Cf. ibídem, p. 1033: [...] ἡ δόξα τὸ καθόλου τῶν αἰσθητῶν ἐπιγινώσκει [...] Sobre este punto, la concepción de Psellos es divergente de la de Aristóteles, quien no vaci-

digitalia www.digitalia.us

La distinción entre intelecto (νοῦς) y entendimiento (διάνοια)[11] adquiere importancia capital en razón de las posibilidades cognoscitivas que les son atribuidas respectivamente. El entendimiento está, en consecuencia, limitado en cuanto a sus capacidades de concepción,[12] mientras que el intelecto, como tal, alcanza las especies y las formas de todos los seres,[13] que obtiene de sus fuentes celestes,[14] pero sin embargo no puede representárselas sin recurrir a la imaginación.[15] Cumple así, en el ejercicio de sus actividades, las funciones de esta última, que, a cambio, le presta ayuda a su manera.[16] El alma aplica a lo inteligible, por medio de la imaginación, formas tomadas de su experiencia de lo sensible.[17] Sobre este

---

la en concebir una relación causal entre opinión e imaginación (cf. *De anima,* Γ3, 428a17); cf. M. Regis (1935), pp. 147 y ss. H. Siebeck (1899), pp. 78-79, y E. Moutsopoulos (1980*b*), p. 110 y n. 4-5. Cf. *Cel. opin., de an.,* p. 1068: Πρὸς τούτοις λέγει [*sc.* Platón; cf. *Teet.,* 152c; 152e] δόξεις καὶ φαντασίας διαφοράς, ὅτι φαντασθῆναι μὲν ὅτε καὶ θέλομεν δυνάμεθα... δοξάσαι δὲ ἃ θέλομεν οὐ πάντως δυνάμεθα... ὥστε ἡ μὲν φαντασία ἐφ᾽ ἡμῖν, ἡ δὲ δόξα οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν (cf. Epicteto, *Pláticas,* I, 1, 5). A decir verdad, habría dos clases de imaginaciones: la imaginación involuntaria (sueños; cf. infra y n. 68) y la imaginación voluntaria, que Psellos finalmente niega; cf. ibídem, 1068: εἰ δὲ δεῖ τἀληθῆ εἰπεῖν, οὐδὲ φαντασία ἐφ᾽ ἡμῖν ἐστίν· ἡ γὰρ ἐν τῷ καθεύδειν γινομένη οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν [cf. ibídem, 1037]. Οὐ γὰρ ἃ θέλομεν ἐν τοῖς ὕπνοις φανταζόμεθα, καὶ τί λέγω ἐν τῷ καθεύδειν; ἀλλ᾽ οὔτε... ἐν τῷ ἐγρηγορέναι. Ὅτε γὰρ τὰ ὄντα ὡς ὄντα φανταζόμεθα, οὐ δυνάμεθα ὡς μὴ ἔχουσι φαντάζεσθαι αὐτα. Lo cierto es que nuestra imaginación no es completamente libre; estaría limitada por la sensación que le procuran sus elementos. Cf. infra y n. 20.

11 Cf. supra y n. 6.

12 Cf. supra y n. 9.

13 Cf. *Alegoría a la Esfinge* (ed. Boissonade), p. 360: ὁ νοῦς πάντων ἔχει τὰ εἴδη τῶν ὄντων.

14 Cf. ibídem: ἄνωθεν δεχόμενος τὰς πηγάς.

15 Cf. ibídem: ἄμφω δὲ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου μιγνύμενα καὶ θάτερον θατέρῳ ἀνεμπιπλάμενα, ὁ μὲν νοῦς φαντασιοῦται, ἡ δὲ φαντασία νενόωται. Cf. Arist., *De anima,* Γ7, 431a16 y b13, donde se trata de la imposibilidad del alma de pensar sin imágenes; cf. infra y n. 24.

16 Cf. *Alegoría,* p. 360: διὰ τοῦτο καὶ ἐνεργοῦντες οἱ ἄνθρωποι οὐκ ἀφάνταστον τὴν νόησιν ἔχομεν, καὶ φαντασιούμενοι τῆς νοερᾶς ἐνεργείας οὐκ ἐστερήμεθα.

17 Cf. *Cel. opin. de an.,* p. 1032: ἐπειδὴ γὰρ σύντροφος καὶ σύμφυλος τοῖς αἰσθητοῖς ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα... νομίζει κἀκεῖνα [sc. las cosas inteligibles] σώματα καὶ μεγέθη ἔχειν καὶ ὅσα ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, κἀκεῖ φαντάζεται. Cf. ibídem, p. 1036: Ἡ δὲ φαντασία παρὰ τῆς αἰσθήσεως λαβοῦσα τῶν αἰσθητῶν τοὺς τύπους ἐν ἑαυτῇ τούτους ἀναπλάττει. Ὅθεν καὶ παθητικὸν αὐτὴν νοῦν καλεῖ Ἀριστοτέλης (*De anima,* Γ5, 430a24); cf. E. Barbotin, introducción (p. 95) a O. Hamelin (1884), *La théorie de l'intellect d'après Aristote,* París, Hachette, p. 445. Cf. también E. Moutsopoulos (1980*b*), p. 107 y n. 7: νοῦν μὲν, ὡς ἔνδον ἔχουσαν τὸ γνωστόν, καὶ ἁπλῇ προβολῇ, ὥσπερ

digitalia
www.digitalia.us

punto, Psellos se inspira no solamente en Aristóteles, sino incluso en Platón[18] y en Plotino,[19] lo que no significa que la imaginación sea una facultad enteramente orientada hacia el exterior, como los sentidos; muy por el contrario, su orientación es igualmente interna.[20]

Psellos establece el modelo según el cual funciona el «mecanismo» de interacción de las facultades cognoscitivas. Si se encomienda a Platón, es porque en realidad se refiere a las enseñanzas de Aristóteles. El entendimiento es comparado, entonces, a la imaginación en forma de «medianidad» funcional en el ámbito de la intelección.[21] El «mecanismo» cognoscitivo, irreversible, enlaza a las tres facultades en el orden siguiente: sensación, imaginación, entendimiento. La imaginación extrae de la sensación la mayor parte de su contenido[22] antes de alimentar, a su vez, al entendimiento,[23] incapaz de funcionar sin los datos formales que le procura ésta.[24]

ἐκεῖνος, ἐπιβάλλουσαν· παθητικὸν δὲ διότι μετὰ τύπον [*enmienda:* τύπου] καὶ οὐκ ἀσχηματίστως. Ἐκλήθη δὲ φαντασία, οἱονεὶ φαντασία τις οὖσα· φαντασία γάρ ἐστιν ἡ τῶν φανθέντων στάσις [cf. *De omnifaria doctrina,* n.º XC, n.º 124, Westerinck, p. 66: περὶ τῶν φαινομένων ἐν τῷ οὐρανῷ διαφόρων οὐρανίων φασμάτων]. Ἴστησι γὰρ ἐν αὐτῇ τὰ ἔξω φανέντα.

18 Cf. ibídem, 1032: ὡς καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Φαίδωνι [cf. *Fedón,* 66d] λέγει, ὅτι τοῦτ᾽ ἐστὶ τὸ χαλεπώτατον τῶν ἐν ἡμῖν, ὅτι ὅταν... θελήσωμεν τῇ θεωρίᾳ τῶν θείων σχολάσαι, καὶ παρεμπίπτουσα ἡ φαντασία, θόρυβον ἡμῖν κινεῖ, ὑπονοεῖν διδοῦσα ὅτι σῶμά ἐστι τὸ θεῖον καὶ μέγεθος ἔχει καὶ σχῆμα.

19 Cf. ibídem: ὅθεν καὶ ὁ Πλωτῖνος [cf. *Enn.,* I, 3, 3, 5] ἀγέσθωσαν... φησί, διὰ τῶν μαθημάτων πρὸς συνεθισμὸν τῆς ἀσωμάτου φύσεως. Εἰ δέ ποτε ἡ διάνοια συλλογίζεται καὶ περὶ τῶ αἰσθητῶν συλλογίζεται συμπλακεῖσα τῇ φαντασίᾳ. Para Plotino, esta debilidad se extiende hasta la naturaleza misma del entendimiento. Para Platón, las cosas inteligibles no tienen forma en absoluto, salvo la que les es aplicada por analogía con las cosas sensibles. Para Plotino, por el contrario, la imaginación puede otorgar una forma a todo lo que es inteligible, pero por sí misma, sin recurrir al mundo de los sentidos (cf. E. Moutsopoulos, 1980*b,* pp. 150 y ss.).

20 Cf. ibídem, p. 1032: φαντασία καὶ αἴσθησις διαφέρουσαι ἀλλήλων ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις πρὸς τὰ ἐκτὸς ἀποτείνεται, ἡ δὲ φαντασία ἔνδον ἔχει τὴν γνῶσιν. Cf. ibídem, 1036: διαφέρουσιν δὲ ὅτι ἡ μὲν [la sensación] τὸ ἔξω, ἡ δὲ τὸ ἐντὸς οἶδε. Cf. ibídem, τοὺς τύπους ἐν εαυτῇ... ἀναπλάττει [la imaginación]; cf. supra y n. 17.

21 Cf. *Cel. opin. de an.,* p. 1068: διαφέρειν φαντασίαν αἰσθήσεως καὶ διανοίας καθὸ ἡ μὲν μέση τούτων ἐστί, τὰ δὲ παρ᾽ ἑκάτερα.

22 Cf. ibídem: ἄρχεται μὲν γὰρ φαντασία ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως· ἀρχὰς γὰρ ἡ αἴσθησις δίδωσι τῇ φαντασίᾳ.

23 Cf. ibídem: ἐκείνη δὲ τῇ διανοίᾳ ἀρχὰς δίδωσι.

24 Cf. ibídem: ἄνευ γὰρ φαντασίας οὐ δύναται ἡ διάνοια ἐνεργῆσαι (cf. Arist., *De anima,* Γ7, 431a16; 431b13; cf. supra y n. 15).

digitalia
www.digitalia.us

Este «mecanismo», por otra parte, tiene sólo la apariencia de «mecanismo», puesto que la plasticidad de lo imaginario, gracias a la consistencia incorporal, por tanto unitaria, de la imaginación,[25] hace que las formas imaginativas dejen intactas, sin destruirlas, las formas[26] corporales que las han precedido.[27] La cuasi-racionalidad que se presta a la imaginación está, por consiguiente, y a pesar de ciertas divergencias secundarias, casi enteramente tomada de Aristóteles y aspira a dar de esta facultad una explicación puramente aristotélica.

En cuanto a la *irracionalidad* de la imaginación, ya ha sido citada por Platón.[28] Comparando el intelecto a la imaginación,[29] Psellos hace alusión a la lucha que el alma y el cuerpo están destinados a librar recíprocamente.[30] En tanto dure esta lucha, estas dos facultades entran en confusión; posteriormente, cuerpo y alma se separan y esta separación es consumada por una especie de purificación de la imaginación y del intelecto.[31] Desde ese momento, el hombre es un un ser totalmente «intelectivo» o totalmente «imaginativo».[32] En el primer caso, lo imaginario participa en el intelecto al que se asimila; en el segundo, lo imaginario inunda al intelecto atrayéndolo hacia trivialiades.[33] Psellos hace intervenir entonces elementos vagamente estoicos, así como también nociones de origen cristiano, especialmente ideas propagadas por una cierta corriente ascética.[34]

---

25 Cf. ibídem, p. 1044: ὅτι... καὶ ἡ φαντασία ἀσώματος καὶ ἀμερής.

26 Cf. ibídem: ὅπερ εἴ γε ἦν σῶμα συνέβαινεν ἄν, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κηροῦ. El ejemplo de la cera ha sido utilizado frecuentemente, desde la Antigüedad hasta Descartes y más adelante.

27 Cf. ibídem: οἱ ἐπιγενόμενοι τύποι [formas, impresiones] οὐκ ἀφανίζουσι τοὺς προϋπάρχοντας.

28 Cf. E. Moutsopoulos (1980*b*), pp. 95-102, donde mencionamos in extenso la bibliografía respectiva; cf. ibídem, especialmente pp. 100-102.

29 Cf. supra y n. 14-16.

30 Cf. *Alegoría* (ed. Boissonade, p. 360): ταῦτα δὲ γίνεται ὁπόταν μάχη ἐν ἡμῖν εἴη σώματος καὶ πνεύματος.

31 Cf. ibídem.

32 Cf. ibídem: φαντασιακοί…, νοεροί.

33 Cf. ibídem: ἡ φαντασία νοῦ μετέχουσα, ἤ νοῦς ἐπισυρόμενος τοῖς κάτω γένεσιν.

34 Cf. E. Moutsopoulos (1980*b*), p. 125, n. 2.

digitalia
www.digitalia.us

Asociada a las facultades sensitivas, la imaginación constituye la parte irracional del alma,[35]que refleja, pese a su unidad,[36] la substancia compuesta del ser humano,[37] del cual una parte es racional,[38] de procedencia divina,[39] y la otra irracional y bestial.[40] Las funciones racionales del alma: el intelecto, expresión por excelencia de su unidad,[41] el entendimiento, manifestado a través de la opinión verdadera,[42] y la inteligencia,[43] están enriquecidas por la imaginación y por la sensación de que ambas se unen a los datos corporales.[44] La misión del filósofo es despreciar estas dos últimas facultades y afirmar la naturaleza divina de su espíritu, si desea evitar resbalar hacia la bestialidad.[45] Dominada por lo imaginario, el alma irracional es permeable muy especialmente a los espíritus demoníacos, que, privados de razón[46] y movidos por su propia imaginación imperativa,[47] la penetran para atacar precisamente a las fuerzas imaginativas.[48] Provocan en ellas la perturbación[49] suscitando imágenes y recuerdos,[50] hasta el punto de afectar al alma entera,[51] que queda poseída y como «paralizada» desde el momento en que aun la imaginación (que sin

35 Cf. *De omn. doctr.,* n.º LXIX, pp. 730-732.
36 Cf. *Alegoría,* p. 356: τὸ μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ἕν.
37 Cf. ibídem: πολυμερὲς γὰρ χρῆμα ἡ οὐσία ἡμῶν.
38 Cf. ibídem: τῇ λογικῇ δυνάμει συναπτόμεθα.
39 Cf. ibídem: λογικὰ πάντα καὶ θεῖα (cf. supra y n. 14).
40 Cf. ibídem: ἄλογα καὶ κτηνώδη; cf. ibídem: τῆς ἀλόγου μετέχομεν φύσεως.
41 Cf. ibídem: ὁ μετ᾽ ἐκείνου [*sc.* ἓν] νοῦς.
42 Cf. ibídem: ἀληθὴς δόξα [cf. P. Kucharsky, 1949, pp. 14 y 114; cf. E. Moutsopoulos, 1980*b*, p. 99: ἓν] νοῦς.
43 Cf. ibídem: τὸ τῆς διανοίας συμπέρασμα.
44 Cf. ibídem: σώματος δεῖται πρὸς ὑπόστασιν. Cf. ibídem: πρὸς τὰ ἐκτὸς νενευκότα.
45 Cf. ibídem.
46 *Timothée ou de l'action des Démons* (ed. Boissonade), p. 21: ἀλόγιστον δὲ ὂν καὶ πάσης νοερᾶς θεωρίας ἀπολειπόμενον.
47 Cf. ibídem: ἀλόγῳ διοικούμενον φαντασίᾳ.
48 Cf. ibídem, p. 18: τῷ γὰρ ἐν ἡμῖν φανταστικῷ συνεγγίζοντες πνεύματι, πνεύματα καὶ αὐτοὶ ὄντες.
49 Cf. ibídem: τοὺς τῶν παθῶν καὶ τῶν ἡδονῶν ἐνηχοῦσι λόγους. Cf. ibídem, p. 19: πολλὰ ἡμῖν παρέχουσι πράγματα, βουλὰς ὑποτιθέντες, μορφὰς ὑποδεικνύντες, ἀνακινοῦντες μνήμας ἡδονῶν, εἴδωλα παθῶν.
50 Cf. ibídem: οὐ κατάρχοντες…, ἀλλ᾽ ὑπόμνησιν ἄγοντες.
51 Cf. ibídem, p. 21: ὅτῳ ἂν εἰσπέσῃ λαθὸν πᾶσαν δύναμιν ψυχικὴν ἀμβλύνει καὶ ἀμαυροῖ.

digitalia
www.digitalia.us

embargo sirve de «paso» a esos espíritus malignos) se ve privada de cualquier actividad propia.[52]

Esta constatación implica que, por su forma negativa, la imaginación se une, en cierto modo, a una actividad inherente al alma, sirviendo de transición para abordar un tercer plano de consideraciones sobre las funciones imaginativas, vistas como *dinámicas.* En ese plano, donde la noción de lo imaginario parece esconder de manera más decisiva la de la imaginación, la influencia de Plotino sobre Psellos es evidente. Una energía imaginativa actúa, a partir de la conciencia, sobre el cuerpo entero, en sentido inverso al que se ha señalado anteriormente.[53] De naturaleza dinámica, lo imaginario impone sus propias estructuras.[54] Para sentirse más libre en sus apreciaciones, Psellos transpone el problema al ámbito de lo demoníaco. Lo que habría admitido tímidamente en el hombre, lo generaliza con respecto a esos espíritus cuya existencia acepta. Lo imaginario se manifestaría en ellos en tanto forma creada[55] por sus cuerpos[56] para penetrar más fácilmente en la conciencia humana, deseosa de placeres.[57] Ágiles y flexibles, igual que las nubes, los cuerpos de los demonios revisten toda clase de formas,[58] condensándose y alargándose a voluntad[59] hasta modificar su color[60]

---

52 Cf. ibídem, p. 22: μανίας καὶ κατοχὰς ἐν οἷς ὁ μὲν ἁλοὺς οὐδὲν ἐστιν οἷός τ᾽ ἐνεργεῖν οὔτε κατὰ νοῦν καὶ λόγον οὔτε κατὰ φαντασίαν καὶ αἴσθησιν, ἕτερον δὲ ἐπὶ τὸ κινοῦν καὶ ἄγον. Sobre ciertas consideraciones platónicas análogas, cf. E. Moutsopoulos (1989*c*), pp.102 y ss. Cf. *Ce que les Grecs pensent des démons* (ed. Boissonade), p. 40.

53 Cf. supra y n. 17 y 20. Cf. sin embargo supra y n. 32 y 33.

54 Cf. E. Moutsopoulos (1980*b*), pp. 151 y ss. Cf. E. Moutsopoulos (1963*b*). Esas estructuras son simples formas corporales para Psellos (ἁπλᾶ... σώματα); no podrían existir por sí mismas si fuesen compuestas (συνθέτων... πάθη); cf. *Timothée,* p. 27.

55 Cf. ibídem, p. 27: πρὸς οἷον ἂν βούλοιντο τῶν σωμάτων μεταγομένων. Cf. ibídem, p. 29: μὴ πάντας δυνάμεως καὶ βουλήσεως τῆς αὐτῆς μετέχειν.

56 Cf. ibídem, p. 19: τὰ δαιμόνια σώματα παρὰ τῆς ἐν αὐτοῖς φανταστικῆς οὐσίας δεχόμενα καὶ σχήματα καὶ χρώματα καί... μορφάς.

57 Cf. supra y n. 49.

58 Cf. *Timothée,* p. 27: εὐάγωγα καὶ εὐκαμπῆ, πρὸς πάντα σχηματισμόν... εὐφυᾶ, καθάπερ... καὶ τὰς νεφέλας. Cf. ibídem, p. 28: ὡς... εὔτικτον, εἰς εἴδη σχημάτων, μετατυπούμενον. Cf. ibídem: πάσας τὰς μορφὰς ἀμείβων, οὐδεμίαν... ἔμμονον ἔχει. Cf. ibídem, p.30: δύνανται... μορφὰς ἐξαλλάττειν πλείους, πλὴν αἷς ποτὲ χαίρουσι ταύταις... ἐμμένουσι.

59 Cf. ibídem, p. 27 (cf. supra y n. 55).

60 Cf. ibídem, p. 27: ὑπαλλάττεται... χρῶμα πολυειδῶς.

digitalia
www.digitalia.us

gracias a su *actividad imaginativa,*[61] de la cual la nuestra no es sino un débil reflejo que, no obstante, provoca en nuestro rostro palidez o rubor, según nuestro estado de alma.[62] La variedad de esas formas depende de la fuerza de la imaginación, que crece a medida que se amplía el campo de la conciencia.[63] En tanto imágenes,[64] las formas imaginarias se imponen a fin de ejercer una actividad[65] que domina la vida imaginativa.[66] Los sueños mismos dependen, en parte, de la imaginación.[67] En fin, todo este conjunto de fuerzas formativas que operan en el campo de la conciencia[68] puede reproducirse por encanto.[69]

Continuando con este análisis, parece que las tres corrientes filosóficas en las que Psellos se inspira principalmente, aristotelismo, platonismo y neoplatonismo, le sugieren interpretaciones diversas, cada una de las cuales implica un complejo de funciones imaginativas conforme al ambiente que le es propio. A pesar de la variedad de su inspiración, Psellos permanece de alguna manera en la línea del neoplatonismo más específicamente plotiniano, visto bajo los aspectos del dinamismo de lo imaginario; y la síntesis que intenta llevar a cabo en ese campo presenta una notable uni-

---

61 Cf. ibídem, p. 28: παρὰ τῆς ἐν αὐτῷ φανταστικῆς ἐνεργείας. Cf. ibídem: ἔνδοθεν... πρὸς τὰ σφέτερα σώματα διαπέμπουσι τὰ χρωμάτων εἴδη. Cf. *De omnif. doctr.,* n.º LXXXV, p. 740 (n.º 116 Westerinck, p. 63): φανταστικῆς δυνάμεως.

62 Cf. *Timothée,* p. 28: φοβηθέντων ὦχρος... αἰδεσθέντων... ἐρυθημα τῆς ψυχῆς.

63 Cf. ibídem, p. 29-30.

64 Se trata de imponer una forma a lo informe. Cf. *De omnif. d.,* n.º CXVII, p. 760: ἄπειρον ἐν ἀπείρῳ τόπῳ ἐμφανταζόμενον. Cf. E. Moutsopoulos (1980*b*), p. 97 y n. 1 y ss., y pp. 15 y ss.

65 Cf. *Timothée,* p. 26: φάσμα σκιοειδές; ibídem, p. 30: ἐνσκῆπτον δαιμόνιον ὁρᾶται; *De omnif. d.,* n.º LXXXIV, p. 740 (n.º 114 Westerinck, p. 62): φαντασίας λαβούσης; *Ce que les Grecs pensent des démons,* P.G., t. 122, p. 880 (ed. Boissonade, p. 40): εἴδωλα; ibídem: εἰδωλικὰ φαντάσματα.

66 Cf. *Alegoría,* p. 359: φαντασιώδης ζωή.

67 *De omnif. d.,* n.º LXXV, p. 740 (n.º 116 Westerinck, p. 63): φανταζούσης... τοὺς ἡμερινοὺς ἔρωτας ἢ ἄλλο τι πάθος ψυχῆς. Cf. supra y n. 49.

68 Por sí misma, conforme a su propia estructura, está dispuesta a recibirlos. Cf. E. Moutsopoulos (1980*b*), p. 169.

69 Cf. *Ce que les Grecs pensent des démons* (ed. Boissonade), p. 40: γοητεία τέχνη... φαντασιοσκοποῦσα τοῖς ἐπόπταις... τοῖς θεωροῖς... ἄσματι καὶ ἐπάσμασιν. Cf. E. Moutsopoulos (1971*a*). El sortilegio asociaría la imaginación a la superchería. Cf. *Timothée,* p. 35: ἀπάτη τε καὶ φαντασία. Sobre la imaginación y la opinión, cf. supra y nota 10.

digitalia
www.digitalia.us

dad. Lo imaginario, según Psellos, procedería de una fuerza formadora de carácter a la vez noético e irracional. Lo imaginario dominaría la actividad de la conciencia, cuyo dinamismo interno enlaza con la existencia del universo y sería, por ciertos sesgos, un obstáculo para el conocimiento puro, mientras que por otros enriquecería el conjunto de lo vivido.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

37. LA HELENIZACIÓN DEL TOMISMO EN EL SIGLO XIV

El año 1260 marcó la caída del Imperio latino de Constantinopla, instaurado en 1204. La conquista del espacio helénico por los francos había dejado sus huellas, ciertamente.[1] Las dos confesiones cristianas que más o menos habían dejado de tomarse en cuenta recíprocamente desde 1054 empezaron desde entonces a confrontarse. Las influencias culturales condujeron al Renacimiento italiano, pero también a un endurecimiento de las posiciones eclesiásticas. En cambio, algunas ideas religiosas de Occidente penetraron en Oriente. De las dos grandes corrientes del siglo XIII, el averroísmo no tuvo ninguna influencia notoria en las conciencias, al contrario que el cristianismo aristotélico que era el tomismo, y ello por dos razones: *a*) el tomismo, más o menos combatido por la Iglesia de Occidente, se vio en definitiva reconocido por ésta a expensas del agustinianismo, que recordaba demasiado las tesis latinas clásicas; *b*) en el tomismo, tan imbuido de aristotelismo, el helenismo reconocía su presencia perenne en Occidente. Un nuevo racionalismo religioso hacía resurgir el fracaso del agustinianismo, cuya tesis principal sostenía que la caída del hombre no había llevado consigo nada más que su tendencia hacia el mal, conservando intacta su posibilidad de conocer la verdad divina.[2]

---

1 Cf. *Atti del Congresso Internazionale S. Tommaso (1974),* t. 2, Nápoles, Domenicane Italiane, 1976, pp. 324-328; *Annuaire Scientifique de la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes,* 24 (1975), pp. 131-136.

2 Cf. *Summa contra gentiles,* III, 51: «Possibile sit substantiam dei videri per intellecum». Cf. trad. D. Cidonio (cod. Vat. 613, f. 245): δυνατὸν εἶναι διὰ νοῦ τὴν θείαν οὐσίαν ὁρασθαι.

digitalia
www.digitalia.us

Este racionalismo teológico, conforme al aristotelismo medieval familiar a los eruditos griegos, ponía al servicio del nuevo espíritu el estudio de la obra completa del Estagirita y ya no solamente sus *Categorías* o el *Tratado sobre la interpretación,* lo que permitía hacer frente con armas recientemente forjadas a los diferentes misticismos religiosos, el *hesicasmo,* por ejemplo, no sin provocar obstinadas polémicas.[3] Lo importante no se limita a considerar problemas dogmáticos o teológicos en general, sino a describir el clima intelectual en el que se emprendió en Oriente, un siglo después de la muerte de Tomás de Aquino, la helenización del tomismo (más exactamente, del aristotelismo cristiano de Occidente).

¿No es curioso constatar que en Bizancio el predominio del platonismo, tal vez bajo la cubierta de cierto neoplatonismo, esté asociado a períodos de liberalismo y de humanismo, y el del aristotelismo a períodos de austeridad filosófica y religiosa?[4] La corriente conducente hacia el aristotelismo, en boga en Oriente con Jorge Escolarios en el momento de la caída definitiva de Constantinopla y hasta el siglo XVII con Teófilo Coridales, el último de los grandes comentaristas de Aristóteles, no se manifestó sin soportar la influencia positiva de la actividad de los teólogos que quisieron enfrentarse a las corrientes antirracionalistas con las armas que les procuraba el tomismo gracias a un aristotelismo renovado. Por su parte, el tomismo se benefició de ese espíritu de lucha contra ciertos excesos del misticismo.[5]

El punto de encuentro de las dos teologías, localizado entre el concilio de Lyon de 1274 y el de Florencia de 1439, creó en Oriente dos tendencias opuestas: una favorable, la otra hostil al tomismo. La primera tentativa de diálogo entre las dos Iglesias tuvo lugar, entonces, después del cisma del siglo XI.[6] El contacto entre las dos tradiciones engendró una renovación de la literatura antitomista y también de la actividad tendente a difundir la nueva doctrina en Grecia, donde su vehículo aristotélico era ya conocido.[7] Los promotores más importantes de este esfuerzo fueron los hermanos Prócoro y Demetrio Cidonio, quienes se consideraban «prooc-

3 Cf. J. Carmiris (1938).
4 Cf. E. Moutsopoulos (1969-1970).
5 Cf. S. Papadopoulos (1967), p. 17, y (1974), p. 274, n. 1.
6 Cf. J. Carmiris (1938).
7 Cf. S. Papadopoulos (1967), p. 19.

digitalia
www.digitalia.us

cidentales», lo cual testimonia el concilio reunido ad hoc en 1368 para condenar las tesis de Prócoro. Queda fuera de duda, en cambio, que el aristotelismo de Escolarios permanecerá profundamente enraizado en la tradición ortodoxa.

La personalidad de Demetrio Cidonio, nacido alrededor de 1323 y muerto probablemente en 1398, presenta un interés indiscutible. Su actividad política (fue, desde 1347, ministro del emperador Juan VI Cantacuzeno) favoreció la difusión de sus ideas,[8] que, si no fueron completamente originales, formaron, sin embargo, el substrato de su actividad de traductor. Su correspondencia ha sido objeto de varios intentos de edición;[9] sus traducciones de la *Suma contra gentiles* y de la *Suma Teológica,* no obstante, han quedado inéditas. Una nueva traducción de la *Suma Teológica* fue emprendida con entusiasmo,[10] pero quedó sin terminar.[11] La traducción de Cidonio es importante desde el punto de vista histórico, no solamente porque está casi completa, sino también porque implica la voluntad de su autor de ligar el aristotelismo occidental a la tradición aristotélica griega.

El texto griego de la *Suma Teológica* está conservado en una treintena de manuscritos, todos inéditos. El historiador Vasiliev lo lamentaba, persuadido de que la edición de ese texto contribuiría al acercamiento de las iglesias.[12] Pero esta edición representaba por sí misma un trabajo de largo tiempo y gran esfuerzo.[13] La traducción cidoniana de la *Suma Teológica* plantea problemas importantes. En principio, el problema de las fechas; según G. Mercati, fue emprendida y llevada a término entre 1355 y 1357; según Beck, entre 1355 y 1358. Es probable, sin embargo, que se haya iniciado a partir del año 1350.[14]

---

8 Cf. A. Ehrhart, en K. Krumbacher (1897), especialmente pp. 100, 102 y 487; M. Jugie (1909) y (s.a.), p. 387; S. Papadopoulos (1967), pp. 78 y ss.; B. Tatakis (1949), pp. 141, 230, 266 y ss., y 281-282.

9 Cf. R. Loernertz (1956-1960) y G. Gammelli (1930).

10 Cf. J. Carmiris (1935-1940).

11 Faltan algunos pasajes de la tercera parte.

12 A. Vasiliev (1971), t. 5, pp. 124-125.

13 Cf. *Bulletin de la Philosophie Médiévale,* t. 14 (1972), pp. 51, 59, 158. La edición de la *Suma Teológica* ha sido confiada a un grupo de investigadores. No obstante, dicha edición se ha emprendido bajo nuestra dirección en el marco del *Corpus Philosophorum Græcorum Recentiorum,* como parte de las actividades de la Fundación de Investigación y de Ediciones de Filosofía Neohelénica. El corpus en cuestión agrupa además textos del siglo XIV al XIX.

14 Cf. J. Carmiris (1935-1940), I, p. 31; S. Papadopoulos (1967), pp. 50-51.

digitalia
www.digitalia.us

El segundo problema surge de los manuscritos, cuya recopilación en microfilmes estaba ya a punto de terminarse hace veinte años. La colación de los manuscritos no reveló diferencias sustanciales. Ahora bien, es de suyo evidente que una edición crítica no podía dejar ninguno de lado. Por razones de orden práctico, el trabajo empezó con la *Secunda secundæ,* cuyos manuscritos esenciales son los siguientes: Vaticanus gr. 612 (siglo XIV), caps. 1-122; Vaticanus gr. 611 (siglo XIV), caps. 123-189; Parisinus gr. 1235 (siglo XV); Parisinus gr. 1237 (siglo XV); Bodleianus Roe gr. 21 (siglo XV). No creemos que sea necesario dar aquí mayores detalles sobre este asunto.

Finalmente, en lo que se refiere a las fuentes griegas de Cidonio, es indiscutible que eran muy numerosas. Las referencias a los textos patrísticos fueron traducidas siguiendo el original, prueba suficiente de su erudición. En cuanto a las referencias a los textos de Aristóteles, su labor fue traducir al griego el texto latino, tarea que, lejos de revelarse ingrata, nos abre nuevas perspectivas para la interpretación tanto del tomismo cuanto del aristotelismo.

Si en un mismo pasaje hay citas y referencias, Cidonio se esfuerza por lo general en permanecer fiel a Aristóteles y a Tomás al mismo tiempo, sin llegar siempre a lograrlo: sigue de cerca el texto latino, refiriéndose siempre a Aristóteles cuando ha sido citado textualmente. El problema se complica cuando Cidonio debe trasladar al griego los términos «comprensivos» con los cuales Tomás condensa, por alusión, pensamientos expresados analíticamente por Aristóteles. El texto latino es evidentemente el que, en este caso incluso, sirve de base a la traducción de Cidonio, quien se las ingenia para escoger la palabra clave para traducir aquí una expresión y una frase entera más allá. Tres ejemplos precisos bastarán para ilustrar estas afirmaciones y la profundidad de la intuición filosófica y filológica de Tomás: a pesar de una mala traducción de Aristóteles, logra adelantar conjeturas correctas para la interpretación del aristotelismo.[15]

Primer ejemplo.[16] ARISTÓTELES: Τὸ γὰρ τῆς ἀρετῆς ἆθλον καὶ τέλος ἄριστον εἶναι φαίνεται καὶ θεῖόν τι καὶ μακάριον. TOMÁS: «Prætere-

15 Cf. A. Jannone (1953), especialmente p. 151.

16 Cf. *Ética a Nicómaco,* A9, 1099b, 16-18 (cf. trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959: «car ce qui constitue la récompense et la fin même de la vertu est de toute évidence un bien suprême, une chose divine et pleine de felicité»); *Suma teol.,* II, II, I, 16 (*Deutsche Thomas-Ausgabe,* Alb. Magnus Akad., Walb. am Koln, 1950, Heidelberg-Salzburg, t. 15, p. 83; cod. Vatic. gr. 612, f. 16r).

digitalia
www.digitalia.us

ra, quidquid diminuit rationem virtutis diminuit rationem meriti: quia "felicitas virtutis est præmium"». CIDONIO: Ἔτι ὃ τὸν λόγον τῆς ἀρετῆς, ἐλαττοῖ, καὶ τὸν τοῦ μισθοῦ λόγον ὁμοίως ἐλαττοῖ· ἡ γὰρ εὐδαιμονία ἆθλόν ἐστιν ἀρετῆς. Cidonio recurre aquí a los términos ἀρετὴ y ἆθλον, pero omite, con Tomás, el término τέλος, lo cual altera, aun siendo poco, el juicio de Aristóteles, quien no piensa de manera exclusiva, bajo ningún concepto, en la idea de recompensa: más aún, como en el modelo latino, Cidonio descuida el término φαίνεται y condensa los términos ἄριστον, θεῖον y μακάριον en el término muy aristotélico de εὐδαιμονία.[17] La frase inicial del contexto da cuenta de las razones por las cuales el pensamiento de Aristóteles está modificado.

Segundo ejemplo.[18] ARISTÓTELES: Ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ᾽ ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ κατά τινος. TOMÁS: «objectum enim intellectus est quod quid est». CIDONIO: ἀντικείμενον γὰρ τοῦ νοῦ ἐστὶν τὸ τί ἦν εἶναι. Cidonio, con Tomás, no traduce sino sólo una parte del primer miembro de la frase de Aristóteles, pero tiene en cuenta de su segundo miembro, cuando escribe no τὸ τί ἐστι, sino τὸ τί ἦν εἶναι. Al traducir fielmente el texto latino nos hace entrega ingeniosamente de la expresión ὁ... ἀληθὴς por ἀντικείμενον.

Tercer ejemplo.[19] ARISTÓTELES: Ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός, διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. TOMÁS: «sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus». CIDONIO: ὥσπερ καὶ ὁ θεωρητικὸς νοῦς ἐκτάσει τινὶ γίνεται πρακτικός. Cidonio admite la posibilidad de tránsito del intelecto especulativo al intelecto práctico; según esto, Aristóteles se refiere solamente a su diferencia: según Aristóteles, sólo el intelecto práctico apunta a un fin. En Cidonio, que sigue a Tomás, los términos κινητικὰ κατὰ τόπον y τέλει son traducidos por ἔκτασις, noción que designa no una dimensión estática, sino una extensión dinámica.

---

17 Cf. *Ét. a Nicóm.,* 2, 1095a18; 1095b15; 4, 1097a34; 5, 1097b 15-16; 11, 1100b2.

18 Cf. *De anima,* Γ6, 430b27-29: «todo pensamiento no es tal, pero es verdadero aquel que se refiere al quid en cuanto quid, y que no afirma nada de nada»; *Suma teol.,* II, II, 8, I, t. 15, p. 154; cod. Vatic. gr. 612, f. 31 r.

19 Cf. *De anima,* Γ10, 433a 13-15: «es porque el intelecto y el deseo, ambos, pueden producir el movimiento en relación con el lugar, pero el intelecto que razona en virtud de algo es también práctico; y difiere del intelecto contemplativo en cuanto al fin»; *Suma teol.,* II, II, 4, 2, t. 15, p. 102; cod. Vatic. gr. 612, f. 20 v.

digitalia
www.digitalia.us

Los ejemplos podrían multiplicarse. Lo que a partir de ahora resalta, gracias a los casos considerados, es la doble atracción —del pensamiento occidental y del pensamiento antiguo— que se ejerce sobre Cidonio. Por sus iniciativas se manifiesta más que como un simple traductor, como un verdadero comentarista.

Para concluir, constatamos que el número de los manuscritos del texto de Cidonio determina hasta qué punto su traducción estaba difundida y hasta qué punto favoreció al aristotelismo en el curso del último período del pensamiento bizantino; pero también que su publicación integral permitirá establecer una nueva historia de la filiación de las ideas, especialmente en el campo del aristotelismo, a fines de la Edad Media; y, finalmente, en el aumento del interés puramente científico que presenta este texto, ¿no se debería esperar que su edición contribuya en un futuro eventualmente más o menos cercano a la realización del voto ya formulado por Vasiliev y que en la actualidad puede ser el de la unión del mundo cristiano?

digitalia
www.digitalia.us

38. LA INFLUENCIA ARISTOTÉLICA EN LAS TRADUCCIONES DE DEMETRIO CIDONIO DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS (SIGLO XIV)

Demetrio Cidonio empezó alrededor del año 1355 la traducción al griego clásico de la *Suma Teológica* de Santo Tomás.[1] Muchos indicios permiten suponer que para mantenerse fiel al espíritu del texto latino se remitía al texto original en cada cita de Aristóteles, hasta un punto tal que se le puede imaginar teniendo a la vista, al lado de un manuscrito latino,[2] uno o varios manuscritos de las obras del Estagirita. Hemos señalado en otra parte[3] que por medio de su traducción, surgida de un acercamiento al original griego y al texto latino de las citas de Aristóteles, Cidonio procede a la conciliación entre tomismo y aristotelismo. Nace de ahí un aspecto extremadamente importante para la historia de uno y otro: importancia que se considera resaltada gracias a la edición del texto cidoniano.

---

1 Sobre el problema de la fecha de la traducción, cf. E. Moutsopoulos (1974*f*), *Tommaso nella storia del pensiero,* Nápoles, Domen, 1974, pp. 324-328; *Annuaire Scient. de la Fac. de Philos. de l'Univ. d'Athènes,* t. 24 (1973-1974), pp. 131-136 y D. Cidonio (1976-1980), t. 15, especialmente p. 10 y n. 1. Cf. G. Cassimatis (1974), donde están analizadas las condiciones en las que el espíritu del tomismo ha podido infiltrarse en Grecia. Cf. J. Carmiris (1938).

2 Investigaciones estilísticas ya en curso podrían permitir identificar la familia de los manuscritos (incluso un manuscrito preciso) a la cual se vinculaban o con los que se emparentaría el texto griego de la *Suma.*

3 Cf. E. Moutsopoulos (1974*f*).

digitalia
www.digitalia.us

El mecanismo general de la intervención de Cidonio da prueba de una estructura bien definida. Nos hace seguir con toda la fidelidad posible el texto de Tomás restituyendo al mismo tiempo el sentido de los términos originalmente utilizados por Aristóteles, aun si debe proceder a una nueva adaptación del original al texto latino. La alteración experimentada así por el texto de Aristóteles, como es utilizada por Tomás, no desaparece totalmente en Cidonio; sólo está minimizada, en el sentido de que se trata las más de las veces de hacer funcionar un proceso en dos tiempos: primer tiempo, restitución del original; segundo tiempo, nueva alteración que, sin traicionar por su parte el espíritu del tomismo (como habría sido el caso si el traductor hubiese optado definitivamente por la expresión propia de Aristóteles), está tan cerca, en la medida de lo posible, del espíritu (y de la letra) del texto aristotélico, gracias al empleo, aunque sea a través del recurso a las citas, de la expresión de Aristóteles. Este mecanismo general está sometido a diferenciaciones de funcionamiento, de conformidad con los casos particulares, en la aplicación del modelo.

El problema planteado de esta manera presenta no sólo un aspecto noemático y en consecuencia, epistemológico, sino también un aspecto semántico, es decir, lingüístico. Los ejemplos que siguen son testimonio de lo dicho.

1. ARISTÓTELES (*Ét. a Nicóm.,* Θ6, 1157b19): οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ φίλων ὡς τὸ συζῆν. TOMÁS (2a 2ae, 23, 1): «Nihil enim est ita proprium amicitiæ sicut convivere amico». CIDONIO (loco citato): οὐδὲν γὰρ οὕτως ἴδιόν ἐστι τῆς ἀγάπης, ὥσπερ τῷ φίλῳ συζῆν. El traductor opta resueltamente por la expresión analítica latina a costa de la condensada de Aristóteles, pero mantiene συζῆν e introduce ἀγάπη, que prefiere a φιλία, que hace doble empleo con τῷ φίλῳ, como en la respectiva expresión latina.

2. ARISTÓTELES (*Tóp.,* B7, 113b2): ἀλλ᾽ ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ ἐστὶν ἡ φιλία. TOMÁS (2a 2ae, 24, 1): «Caritas enim amor quidam est. Sed amor [...] est in concupiscibili». CIDONIO (loco citato): ἡ γὰρ ἀγάπη ἔρως τίς ἐστιν. Ὁ δὲ ἔρως ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ ἐστί. El traductor restituye ἐπιθυμητικῷ en lugar de «concupiscibili», cuyo sentido podría parecer peyorativo y prestarse a confusión. Por otra parte, evita φιλία, que reemplaza por ἔρως. Este último término deriva de una escisión semántica de ἀγάπη, que proviene, a su vez, de una escisión semántica del término «caritas».

digitalia
www.digitalia.us

3. ARISTÓTELES (*Met.,* A2, 982b26): ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν. TOMÁS (2a 2ae, 19, 4): «liber sit qui causa sui». CIDONIO (loco citato): διὰ τὸ ἐλεύθερον εἶναι τὸν δι᾽ ἑαυτὸν ὄντα. Cidonio omite el segundo miembro de la frase de Aristóteles, puramente explicativo, para no desligarse del texto de Tomás, pero evita traducir «causa» por αἴτιον, lo que, finalmente, lo alejaría del espíritu aristotélico, y opta por una expresión (δι᾽ ἑαυτὸν) muy próxima a la utilizada por Aristóteles (αὐτοῦ ἕνεκα). Una elección tal daría lugar, sin embargo, a cierta sorpresa, cuando nada impedía al traductor recurrir a la misma expresión de Aristóteles.

4. ARISTÓTELES (*Ét. a Nicóm.,* Θ10, 1160b9): κάκιστον τὸ ἐναντίον τῷ βελτίστῳ. TOMÁS (2a 2ae, 20, 3): «majori bono majus malum opponitur». CIDONIO (loco citato): τῷ μείζονι ἀγαθῷ μείζον κακὸν ἀντίκειται. El traductor emplea ἀντίκειται en vez de ἀντίθεται *(opponitur)* a fin de mostrar que se trata de una oposición de naturaleza, lo que es más claro en Aristóteles que en el texto latino. De otro lado, adopta de buena gana, según su intención fundamental, la interpretación «majus bonum» y «majus malum» de βέλτιστον y κάκιστον, respectivamente. En efecto, Aristóteles se mueve manifiestamente en el ámbito de la cualidad única de los contrarios, mientras que el texto latino pone énfasis principalmente en el aspecto propiamente ético de las ideas en cuestión. Más aún, el texto latino ofrece igualmente la posibilidad de considerar el asunto de la correspondencia de los contrarios en grados diversos, es decir, a lo largo de la escala de valores; en consecuencia, según un punto de vista más amplio que el sugerido por el texto aristotélico, y por este hecho, Cidonio no podía hacer otra cosa que subscribirlo.

5. ARISTÓTELES (*Met.,* Γ6, 1011b20-21): ἀδύνατον ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι. TOMÁS (2a 2ae, 1, 7): «impossibile est simul affirmare et negare». CIDONIO (loco citato): ἀδύνατον τὸ αὐτὸ ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι. Situación rara: el texto latino es completamente conforme con el texto aristotélico. Cidonio no se contenta solamente con adherirse a dicho texto, sino que procede a una especie de comentario al agregarle τὸ αὐτό y sustituir καταφάναι por φάναι, lo cual hace que la expresión sea todavía más clara.

6. ARISTÓTELES (*Refut. sof.,* 2, 121b3): δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα. TOMÁS (2a 2ae, 2, 3): «opportet ad discendem credere». CIDO-

digitalia
www.digitalia.us

NIO (loco citato): ἀνάγκη τὸν μανθάνοντα πιστεύειν. El traductor emplea los términos de Aristóteles, salvo δεῖ, que reemplaza por ἀνάγκη, cuyo sentido es más cercano al sentido fuerte del término latino.

7. ARISTÓTELES (*Met.,* Θ10, 1051b25-30): τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνων… ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθέτους οὐσίας. TOMÁS (2a 2ae, 2, 3): «in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter». CIDONIO (loco citato): ἐν τοῖς ἁπλοῖς ἡ τῆς γνώσεως ἀπόπτωσίς ἐστιν ἐν τῷ πάντῃ μὴ ἅπτεσθαι. El traductor permanece fiel incluso aquí al texto latino; no restituye aun μὴ συνθέτους al lugar de ἁπλοῖς, y prefiere γνώσεως ἀπόπτωσις (literalmente, decadencia, caída, ruina) a ἀγνοεῖν (o, por lo menos, a ἄγνοια), despreocupándose por completo del hecho de que «defectus cognitionis» significa «defecto de cognición», pero también «ausencia de conocimiento».

Estos pocos ejemplos, entre tantos otros, son suficientes para demostrar el deseo de Cidonio de permanecer fiel a Tomás sin descuidar, no obstante, el texto original. Este trabajo de precisión semántica y, por consiguiente, lógica, parece descansar en tres principios, que son, por lo mismo, exigencias: *a*) confirmar el sentido de las citas latinas; *b*) llenar las lagunas o superar las imprecisiones advertidas al pasar de un estilo sintético a un estilo analítico; y *c*) entregar al lector griego el testimonio aristotélico a favor del tomismo. Cidonio no logró tener siempre el éxito deseado; sin embargo, alcanza su meta la mayoría de las veces, hasta tal punto que puede considerarse su obra como un verdadero puente que une el aristotelismo clásico al aristotelismo cristiano, considerado en su forma más imponente.

digitalia
www.digitalia.us

39. LA TÉCNICA DE RECONSTRUCCIÓN DE LAS CITAS ARISTOTÉLICAS EN DEMETRIO CIDONIO

La edición del texto de la traducción del siglo XIV de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino al griego clásico, edición emprendida desde hace mucho tiempo atrás y que todavía prosigue bajo nuestra dirección, presenta, entre otras ventajas, la de facilitar el estudio de la historia del aristotelismo y del tomismo permitiendo una mejor comprensión del problema de las relaciones del Aristóteles latino, un tanto deformado, con el Aristóteles griego, mantenido casi intacto. Demetrio Cidonio, traductor griego de Tomás de Aquino, se ha esforzado por aproximar tan fielmente como puede ser posible su propio texto al texto original de Aristóteles, a partir de citas del Estagirita tomadas de la traducción latina de Moerbeke.[1] Procede comparando constantemente el texto de Aristóteles y el de la *Suma Teológica.*

Cidonio trabaja partiendo de ciertos modelos estructurales que le sirven casi de clisés generales.[2] Aplica esos modelos, mutatis mutandis, según el caso particular que le preocupa, bajo la forma de ingeniosas variantes. Algunos ejemplos nuevos ilustrarán este proceso de traducción al mismo tiempo que pondrán en evidencia toda su plasticidad y toda su agilidad.[3]

---

1 Cf. E. Moutsopoulos (1976); *Annuaire Scientifique de la Philosophie de l'Université d'Athènes,* t. 24 (1975), pp. 131-136; *Corpus Philosophorum Recentiorum* (D. Cidonio, t. II, 15, pp. 7-12). Cf. E. Moutsopoulos (1979*e*); *Corpus Philos. Græc. Recent.,* t. II 16, 1979, pp. 7-10.

2 Cf. ibídem

3 Todos los ejemplos escogidos han sido tomados de la «Secunda secundæ» de la *Suma Teológica.* Nos remitimos a la ed. de Tomás de Aquino (1972). Las referencias de los

digitalia
www.digitalia.us

1. ARISTÓTELES: Ἀνθυπηρετῆσαί τε γὰρ δεῖ τῷ χαριασμένῳ, καὶ πάλιν αὐτὸν ἄρξαι χαριζόμενον.[4] TOMÁS: «Refamulari oporter ei qui gratiam facit, et rursum ipsum incipere».[5] CIDONIO: Ἀντιθεραπεύειν ἀνάγκη τὸν τῆς χάριτος ἄρξαντα καὶ πάλιν αὐτὸν ἄρχεσθαι.[6] Fiel al texto latino, Cidonio prefiere ἀντιθεραπεύειν a ἀνθυπηρετῆσαι, y ἀνάγκη a δεῖ. Prefiere, igualmente, ἄρχεσθαι *(incipere)* a ἄρξαι χαριζόμενον, pero mantiene la forma activa ἄρξαντα (cf. ἄρξαι) transportándola al primer miembro de la frase y le agrega el matiz aristotélico sugerido por χαριζόμενον (en vez de χαρισαμένῳ), recurriendo al complemento τῆς χάριτος.

2. ARISTÓTELES: ἐπὶ τὸ ἔλαττον δὲ μᾶλλον τοῦ ἀληθοῦς ἀποκλίνει.[7] TOMÁS: «Magis a vero declinat in minus».[8] CIDONIO: ἐπὶ τοὔλαττον μᾶλλον ἀποκλίνει τοῦ ἀληθοῦς.[9] Se trata, sin duda, del hombre sincero. Cidonio se contenta aquí simplemente con invertir el orden de las palabras, sin ninguna razón aparente.

3. ARISTÓTELES: Καὶ παρομιαζόμενοι φαμὲν «ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ᾽ ἀρετὴ ἔνι».[10] Αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς, ἀλλ᾽ ὅλη ἀρετή ἐστιν.[11] Ἡ μὲν οὖν κατά τὴν ὅλην ἀρετὴν τεταγμένη δικαιοσύνη καὶ ἀδικία, ἡ μὲν τῆς ὅλης ἀρετῆς οὖσα χρῆσις πρὸς ἄλλον, ἡ δὲ τῆς κακίας ἀφείσθω.[12] TOMÁS: «Sed justitia legalis est virtus generalis».[13] CIDONIO: Ἡ δὲ νόμιμος δικαιοσύνη καθοκιλή ἐστιν ἀρετή.[14] La utilización del proceso de condensación de los tres pasajes aristotélicos le es ya imputable a Tomás. Cidonio se contenta con traducir fielmente del latín, introduciendo el término καθολικὴ en

---

textos de Aristóteles remiten a la numeración clásica de la edición Bekker. Las referencias de los textos de Cidonio, a la página correspondiente del MS Vatic. gr. 612, considerados punto de partida de la edición crítica del texto cidoniano en general.

4 *Ét. a Nicóm.,* E5, 1133a4.
5 *Secunda secundæ,* 106, 6, p. 98.
6 f. 39a v.
7 *Ét. a Nicóm.,* Δ7, 1127b7.
8 *Secunda secundæ,* 109, 4, p. 142.
9 f. 40a v.
10 *Ét. a Nicóm.,* E1, 1129b29.
11 Ibídem, E1, 1130a9.
12 E2, 1130b18.
13 *Secunda secundæ,* 101, 3, p. 10.
14 f. 380 v.

digitalia
www.digitalia.us

vez de γενική, como se lo sugeriría el término «generalis». Si lo hace, es manifiestamente porque piensa en los términos aristotélicos συλλήβδην, πᾶσα, ὅλη, ὅλην, ὅλης.

4. ARISTÓTELES: Ὁ δὲ μείζω τῶν ὑπαρχόντων προσποιούμενος μηδενὸς ἕνεκα φαύλῳ μὲν ἔοικεν (οὐ γὰρ ἂν ἔχαιρε τῷ ψεύδει), μάταιος δὲ φαίνεται μᾶλλον ἢ κακός· εἰ δὲ ἕνεκά τινος, ὁ μὲν δόξης ἢ τιμῆς οὐ λίαν ψεκτός, ὡς ὁ ἀλαζών, ὁ δὲ ἀργυρίου ἢ ὅσα εἰς ἀργύριον, ἀσχημονέστερος.[15] TOMÁS: «Jactator fingit de se majora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque gratia gloriæ vel honoris, quandoque autem gratia argenti».[16] CIDONIO: Ὁ ἀλαζὼν πλάττει περὶ ἑαυτοῦ μείζονα τῶν ὄντων· ποτὲ μὲν δόξης χάριν ἢ τιμῆς, ποτὲ δὲ ἀργυρίου χάριν.[17] Nueva condensación, y esta vez de un texto continuo de Aristóteles. Cidonio, por su parte, introduce πλάττει por προσποιούμενος y ἀλαζὼν por μάταιος, recurriendo al contenido de la última frase de Aristóteles, y, en fin, χάριν ἕνεκα. Procura así refundir la estructura analítica del texto aristotélico, a fin de utilizar el mayor número posible de términos. Si emplea ἀλαζὼν en vez de μάταιος (en efecto, Aristóteles precisa: ὡς ὁ ἀλαζὼν, lo cual es muy diferente, puesto que esta cualidad la atribuye Aristóteles a una sola clase de individuos), es porque se ve obligado por el texto de Tomás, en el que esta extrapolación calificativa ya ha sido introducida.

5. ARISTÓTELES: Ὁ δὲ μέσος αὐθέκαστός τις ὢν ἀληθευτικὸς καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ.[18] TOMÁS: «Secundum hanc virtutem aliquis verum dicit et in sermone et in vita».[19] CIDONIO: Κατὰ ταύτην τὴν ἀρετὴν ἀληθῆ τις λέγει καὶ ἐν τῷ λόγῳ καὶ ἐν τῷ βίῳ.[20] Se trata de la virtud de la moderación. Aristóteles recurre a μέσος. Cidonio, siguiendo a Tomás, evita utilizar αὐθέκαστος y, fiel al texto latino, señala no ἀληθευτικός, que se refiere a ὢν en el original, sino ἀληθῆ, que asocia a λέγει. Por otra parte, invierte el orden de τῷ βίῳ y τῷ λόγῳ, que hace preceder por ἐν de conformidad con su modelo latino, transformando así los dos complementos de «modales» en «locales».

---

15 *Ét. a Nicóm.,* Δ7, 1127b9.
16 *Secunda secundæ,* 112, 2, p. 188.
17 f. 407 v.
18 *Ét. a Nicóm.,* Δ7, 1127a24.
19 *Secunda secundæ,* 110, 1, p. 146.
20 f. 400 v.

digitalia
www.digitalia.us

6. ARISTÓTELES: Κατὰ τὴν ἕξιν γὰρ καὶ τῷ τοιόσδε εἶναι ἀλαζών ἐστιν, ὥσπερ καὶ ψεύστης ὁ μὲν τῷ ψεύδει αὐτῷ χαίρων.[21] TOMÁS: «Quod mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet».[22] CIDONIO: Διὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι κατὰ τὴν ἕξιν χαίρει τῷ ψεύδει.[23] Condensación parcial del texto de Aristóteles, por eliminación de ἀλαζών y, según el modelo latino, traslado de κατὰ τὴν ἕξιν al final de la frase; omisión de la recuperación de αὐτῷ *(ipso)* después de τῷ ψεύδει y, en fin, reemplazo de τοιόσδε por τοιοῦτος y de γὰρ por διὰ.

Se pone en evidencia, gracias a los ejemplos mencionados, que no solamente Cidonio ejecuta su traducción a partir de ciertos modelos precisos aplicados según una amplia perspectiva de variaciones posibles,[24] sino que utiliza igualmente ciertos procedimientos dinámicos que le permiten obtener un beneficio de las contracciones sometidas a una ampliación analítica o de las exposiciones exhaustivas recogidas y condensadas con espíritu de acentuación de lo importante, lo crítico, lo característico, lo oportuno. En consecuencia, aunque el texto latino está alejado de la expresión aristotélica, Cidonio busca en la frase correspondiente de Aristóteles la palabra clave, para reintroducirla en su propio texto, aun haciéndolo bajo una forma diferente. Por lo tanto, sustantivos, adjetivos, verbos, adverbios y expresiones adverbiales pertenecientes a la misma familia de ideas llegan a ser intercambiables para él si, en definitiva, el sentido esencial de la frase se ha mantenido.

Cidonio recurre a esta técnica para mantener un equilibrio entre el texto latino y el original aristotélico. Fluyen de ese carácter los caracteres secundarios de la técnica cidoniana: la organización de la frase alrededor de la idea maestra, su suavización con respecto a la rigidez de la frase latina correspondiente, en fin, su enriquecimiento por medio de diversas alusiones a elementos de la frase de Aristóteles omitidos en el texto latino y reintroducidos bajo una forma atenuada en el texto cidoniano, para hacerlo finalmente más denso y más completo que el texto latino.

---

21 *Ét. a Nicóm.,* Δ7, 1127a15.
22 *Secunda secundæ,* 110, 2, p. 154.
23 f. 402 v.
24 Cf. supra y notas 1 y 2.

digitalia
www.digitalia.us

Agreguemos que el interés del aporte cidoniano no se sitúa únicamente en el plano estilístico, sino también en el de la composición filosófica de las ideas, de su coordinación y de su subordinación en un conjunto jerarquizado que, por los procedimientos estudiados, se encuentra tanto más cerca del espíritu de Aristóteles cuanto que toma prestada su expresión en todo o en parte. Por este hecho, la helenización del tomismo lograda por Cidonio, pese a que refleja el espíritu de Occidente, se realiza bajo el signo de un aristotelismo más directamente nacido de la tradición clásica.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

40. TOMISMO Y ARISTOTELISMO EN BIZANCIO: DEMETRIO CIDONIO

De las dos grandes corrientes filosóficas occidentales del siglo XIV, tomismo y averroísmo, solamente la primera se infiltró en Bizancio después de la dominación de los francos, aprovechando las condiciones que el tomismo había creado. Más o menos un siglo después de la muerte de Tomás de Aquino, su filosofía, nacida de una doctrina indiscutiblemente cristiana llamada a reforzar las tendencias «latinizantes» de Oriente, resplandecía ya en Europa hasta el punto de ejercer una influencia considerable en los espíritus. Religiosas, filosóficas o políticas, esas tendencias tuvieron su expresión más completa en la actividad de los hermanos Prócoro y Demetrio Cidonio, que no sólo por su obra, sino también y sobre todo por sus traducciones de los escritos de Tomás de Aquino, especialmente de la *Suma Teológica* y de la *Suma contra gentiles,* y de algunos escritos de Agustín,[1] fue el representante por excelencia del pensamiento occidental en Bizancio.

Cidonio aportó al pensamiento bizantino el estilo de un mundo despreciado, si no odiado, que prosperaba en Europa. No omitió hacer mención a la analogía, por lo demás evidente, entre la estructura de la *Suma Teológica* y la de una catedral gótica de la mitad del siglo XIII. La persona-

1 Cf. E. Moutsopoulos (1976); *Annuaire Scientifique de la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes*, t. 24 (1975), pp. 131-136; introduccion a D. Cidonio (1976-1980), t. 15, pp. 7-12; cf. E. Moutsopoulos (1979*e*); introducción a D. Cidonio (1976-1980), t. 16, pp. 7-10; cf. E. Moutsopoulos (1978*d*); introducción a D. Cidonio (1976-1980), t. 17A, pp. 7-11.

digitalia
www.digitalia.us

lidad de Cidonio, ubicada en el cruce del mundo griego y del mundo latino, ofrecía posibilidades de síntesis de ambos. Casi enteramente separado de la tradición directa del espíritu clásico griego, el pensamiento occidental del siglo XIII había tenido que recurrir a la traducción de Moerbeke para aprehender el mensaje filosófico de Aristóteles. Tomás de Aquino fue un ejemplo típico de pensador que se fía de esta tradición para extraerle lo esencial, exento de caer en las imperfecciones de la traducción latina de las obras del Estagirita, que deformaba la enseñanza de éste en un gran número de puntos.

El problema de Cidonio era permanecer fiel al texto de Tomás de Aquino al tratar de reconstruir y, finalmente, restaurar el texto de Aristóteles. El resultado obtenido fue una nueva aproximación a Aristóteles, tanto desde el punto de vista de los textos mismos cuanto de una interpretación de las concepciones aristotélicas. El traductor rectifica las citas de Aristóteles contenidas especialmente en la *Suma Teológica*, inspirándose en el texto original, al que se acerca todo lo posible. La reconstrucción del trabajo puede seguirse según los casos considerados y las técnicas utilizadas. Las fórmulas de Cidonio se sitúan, de manera general, a medio camino entre las fórmulas concisas de Aristóteles y las más extensas y más analíticas de que se sirve Tomás de Aquino. Su estilo está, por así decirlo, entre el de Aristóteles, que favorece la coordinación, y el del texto latino, que favorece la subordinación sintáctica. En uno y en otro caso, la intención evidente del traductor es acercar los textos a fin de permanecer lo más fiel posible al espíritu respectivo de cada uno de los dos autores.

Logra su propósito por medio de un método de comparación constante entre los dos textos. Trabaja con la ayuda de por lo menos un manuscrito de la *Suma,* que traduce de modo constante y continuo, y con la ayuda de por lo menos un manuscrito que contiene una o varias obras de Aristóteles, al que se remite cuando tiene que traducir una cita. Una reconstrucción más avanzada de este método, teniendo en cuenta algunas particularidades paleográficas, permitiría la formación de una imagen circunstanciada y tan completa como puede ser posible de Cidonio en su mesa de trabajo. Detalle interesante: recordemos que Cidonio escribía alrededor de 1355, fecha en la cual los manuscritos de Aristóteles, y sobre todo los de Tomás, debían de ser fiables. Si hoy es enorme el número de manuscritos disponibles de la *Suma,* debe señalarse que apenas un siglo después su redacción el número de manuscritos de que se disponía era más

digitalia
www.digitalia.us

bien restringido. Aquellos de los que Cidonio se sirvió debían de ser de la mejor calidad. Una investigación bien llevada a cabo podría incluso conducir a su identificación. Tratar de identificar, en cambio, los manuscritos que contienen las obras de Aristóteles que Cidonio tuvo a la vista sería simplemente pura fantasía.

Cidonio se afirma en el plano de la técnica de la traducción, al igual que en el de las ideas de proveniencia doble o aun opuesta, como moderador y modernizador. Los volúmenes de su traducción publicados hasta ahora son suficientes para motivar una investigación de segundo grado sobre la apreciación de los diferentes manuscritos. Para terminar, el juicio ya dado, en el sentido de que los textos cidonianos son de considerable importancia para el estudio del tomismo y también del aristotelismo, no tiene, al parecer, nada de exagerado.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

41. EL PLATONISMO DE M. F. SCIACCA

Si, para situarla en el interior de la historia del pensamiento, se tuviese que calificar con una fórmula lo más lapidaria posible, lo esencial de la filosofía de Sciacca, la cual, veinte años después de la muerte de su creador, continúa ejerciendo una influencia considerable en el espíritu y se inscribe en el cuadro de las filosofías del siglo XX, en el cual han surgido auténticas corrientes de pensamiento, se constataría sin lugar a dudas que dicha filosofía está unida directamente al cuestionamiento filosófico de Gentile y, a través de éste, a la gran tradición espiritualista italiana nacida con Rosmini, quien también había transmitido un cartesianismo mitigado por el hegelianismo y por elementos del espiritualismo anterior, tributario del platonismo y del agustinismo como se habían concretado en Pascal. Bajo la perspectiva de profundizar sus investigaciones sobre las raíces de las filosofías de Rosmini y de Gentile, que prolonga, renovándolas por completo, Sciacca emprendió en los años treinta del siglo XX la redacción de su obra en dos volúmenes sobre Platón, publicada en 1967.[1] Su aproximación es, por cierto, espiritualista, lo cual no corresponde exactamente a la esencia específica del platonismo. Pero no debe perderse de vista que, por su aspecto espiritualista secundario, el platonismo ha influido en el pensamiento moderno. Sciacca tuvo el cuidado de investigar y de explotar, desde el ángulo que más le convenía, el rostro del platonismo que se reflejaba lo más fielmente posible en la teoría general que había trazado el camino que el propio Sciacca se comprometió a recorrer.

---

1 Todas las referencias de esta obra remiten a la edición reciente de las obras de Sciacca (1990).

digitalia
www.digitalia.us

¿Cómo mantener en silencio que, para Sciacca, la primera noción de la realidad es el espíritu en todas sus acepciones y en todas sus revelaciones, comenzando por la que pasa por la conciencia?[2] En el ámbito de la conciencia, el espíritu capta la presencia de lo real y las relaciones de esta presencia consigo misma. Como en todos los espiritualismos, la filosofía de Sciacca trata de superar la oposición entre realismo e idealismo, pero permanece, finalmente, más cerca del idealismo que del realismo, sin rechazar sin embargo este último, acercando el espíritu del ser y del acto que son sus objetos directos al mismo tiempo que sus formas. Ya para Rosmini,[3] cuya intención era aprehender el ser ideal, esta relación, pese a ser difícil de penetrar en toda su profundidad, remitía a la búsqueda del original y estaba en la base del esfuerzo intelectual de concebir el ser ideal, para terminar en lo que Rosmini llamaba la «interioridad objetiva», que nos hace descubrir al ser en nosotros, que es el espíritu, y por añadidura al espíritu del ser. No hay interioridad que no sea espiritual, como no hay ser que no esté en nosotros y para nosotros. Entendemos lo dicho *en* y *por* nuestro espíritu.

En su versión revisada del rosminismo, Sciacca otorga una importancia acrecentada al acto, vehículo de verdad lo mismo que de realidad. Combinadas una con la otra, la concepción teórica y la concepción práctica del espíritu se resuelven, para Sciacca, en una filosofía integral[4] que comprende la totalidad de la presencia del ser, en cuyo ámbito la vida del espíritu no puede separarse de la libertad y de la temporalidad (siendo considerada ésta desde una óptica bastante clásica), además de la verdad. La concepción del absoluto se hace posible desde el momento en que se abandona el ámbito de las realidades empírica o teóricamente comprensibles para entregarse a la idea del ser tomada fuera de todo proceso de abstracción racional, en tanto ser en sí y por excelencia. Este ser es sentido por el corazón[5] por medio del amor y de la libertad reconocida implícitamente como inherente al espíritu y como principio que asegura «el tránsito de

2 Cf. P. P. Otonello (1992), en especial el cap. «Sciacca e l'esistenzialismo», pp. 131-137, pássim.

3 Cf. H. Margaritou-Adrianessi (1994), pp. 106-108.

4 Cf. M. A. Raschini (1985) , pp. 20-23, 81, 101 y 269-270; Cf. J. A. Ariaz Muñoz (1976), pp. 41-50, especialmente pp. 41-45.

5 Se descubre aquí una clara influencia de Pascal, *Pensées,* fr. 27-284; cf. J. Brun (1992), pp. 84-97, especialmente pp. 86-88; A. Oresson (1962), pp. 62-64.

digitalia
www.digitalia.us

la experiencia de nuestras preferencias a la de nuestra elección».[6] Estos rasgos principales guiarán nuestra investigación desde el punto de vista metódico, forzosamente limitada al *Platone* de Sciacca, y ayudarán a rastrear, en su aproximación tradicional a Platón, sometida alternativamente a una exposición y a una interpretación, algunos puntos cruciales de los que Sciacca hace inferir similitudes entre el platonismo y su propia doctrina o, incluso, aportes de éste a la tradición espiritualista de la cual él mismo se siente tributario, aunque sea indirectamente y de lejos. Tres temas primordiales serán abordados con este fin: 1) el de los vínculos del platonismo con la actualidad filosófica espiritualista; 2) el del pensamiento visto como manifestación del espíritu; por último, 3) el de la realidad y la idealidad de la idea.

1. *Platonismo y actualidad filosófica.* El concepto de actualidad está considerado por Sciacca, a este respecto, mediante dos acepciones complementarias: la de filosofía contemporánea, viva, activa y presente en las conciencias de los filósofos de su tiempo al igual que en la suya propia; pero también la de la irradiación del platonismo a través de los siglos. La primera es la que retendrá nuestra atención. Por lo demás, «la actualidad de Platón; pero Platón fue siempre actual en la historia del pensamiento y un examen rápido de los problemas fundamentales de su filosofía nos permite hablar así».[7] Se pueden hacer ciertas constataciones preliminares: el platonismo no ha dejado nunca de ejercer una influencia capital en los filósofos de todos los tiempos, por la importancia, la fuerza y la amplitud de sus concepciones en cuatro campos: la filosofía del conocimiento,[8] la moral,[9] la filosofía política[10] y la cosmología.[11] Platón habría puesto el sello indeleble de su aporte original en cada una de estas disciplinas filosóficas. Bajo el aspecto específico de todos los problemas considerados, surge, no obstante, la presencia del ser. En el caso de la filosofía del conocimiento, como ha sido expuesta en el *Teeteto,* con el sesgo de la crítica a la que es sometida la teoría epistemológica de Protágoras, Platón trata de demostrar *a*) negativamente, que si el ser no es, su conocimiento no es uno tampoco, puesto que

6 A. Forest (1984).
7 Cf. *Platone,* p. 573. Citamos los textos de Sciacca en nuestra traducción.
8 Cf. ibídem, pp. 573-575.
9 Cf. ibídem, pp. 575-578.
10 Cf. ibídem, p. 578.
11 Cf. ibídem, pp. 578-582.

digitalia
www.digitalia.us

el ser de las cosas es su no-ser;[12] *b*) inversamente, de manera positiva esta vez, que el ser es «unidad y esencia inmutable» (*Platone,* p. 573). Queda fuera de duda que el problema ontológico está constantemente subyacente al problema epistemológico, lo que implica, para Platón, que el ser está presente en la conciencia bajo la forma de conocimiento. Se explica así el «conocimiento de lo sensible por lo inteligible» (ibídem). Lo sensible está transmitido correctamente y sin riesgo de engendrar error, indirectamente, no por los sentidos, sino por el traslado de los datos sensibles a sus formas homólogas respectivas presentes en el pensamiento.

No hace mucho, G. S. Kirk había formulado la hipótesis de que después de Parménides todos los pensadores presocráticos se habrían ocupado en proponer soluciones individuales a los problemas incontrastables que éste había sido el primero en plantear.[13] Platón habría sugerido también su solución personal al problema de la irreductibilidad mutua del ser y del no-ser, propuesta por Parménides en *El Sofista;* consideraba, más específicamente, la posibilidad de interpolar entre estos dos valores ontológicos extremos dos valores intermedios capaces de llenar, en cierta medida, el hiato ontológico original, cuyo modelo fue luego tomado, nuevamente, en el seno del neoplatonismo para preservarse, por medio de una cuasi-continuidad aparente, de una discontinuidad inicial fundamental.[14] Existen, ciertamente, una unidad y una continuidad esenciales en la filosofía platónica, y son esas características las que Sciacca se esfuerza en señalar constantemente, evitando tomar en cuenta la evolución de las doctrinas de Platón. Examina también los problemas estudiados en el *Teeteto* a la luz de los que son estudiados en *La República* y en los diálogos que hacen estado de la teoría de la *anamnesis.* Sciacca considera especialmente el conocimiento según Platón como un «itinerario en cuatro grados»[15] que va «de la conjetura al saber filosófico».[16] La *doxa* de Parménides, mentira epistemológica opuesta a la verdad ontológica,[17] pierde en Platón su carác-

12 Cf. ibídem, p. 573. Por consiguiente, las referencias a las páginas del *Platone* de Sciacca pueden estar igualmente indicadas entre paréntesis en el texto.

13 Cf. G. S. Kirk y J. E. Raven (1957), p. 319 (apunte sobre «The Post-Parmenidian Systems»): «Each of these systems is, in its own way, a deliberate reply to Parmenides».

14 Cf. E. Moutsopoulos (1982*a*) y (1991*c*).

15 Cf. p. ej. *República,* VII, 514e-518b; cf. *Platone,* p. 573.

16 Cf. ibídem.

17 Cf. Parménides, fr. B1, 30 (D.-K. 16, I, 230, 12); B8, 51 (I, 239, 7).

digitalia
www.digitalia.us

ter negativo para llegar a ser un punto de partida en la investigación de la realidad del ser.[18] Es por grados sucesivos como el alma se eleva de lo sensible al ser, gracias a la reminiscencia, al recuerdo que posee del estado latente y al proceso que conduce a la actualización de ese recuerdo,[19] despertar del registro de un conocimiento anterior (*Platone,* p. 573). Lo sensible sería, en este ámbito, una simple ocasión que suscita recuerdos (ibídem), y no constituiría un elemento orgánico del conocimiento, sino sólo un *stimulus* de origen externo que permanece más allá del conocimiento conceptual y del proceso dialéctico (ibídem). Sciacca ve en esta concepción de la actividad de la conciencia una prefiguración de su propio espiritualismo y de la tradición espiritualista moderna en general; de ahí su insistencia en declarar que «sólo por lo Inteligible existe el conocimiento de lo sensible» (p. 574).

Se deduce una necesidad de referencia constante del ser al saber y viceversa, completada por la necesidad de distinción pertinente y persistente entre orden lógico y orden ontológico (p. 575). «El perjuicio gnoseológico es por igual perjuicio metafísico: así, cuando el primero se produce, como desde Campanella y Descartes, dicha crítica del conocimiento, que se purifica en cuanto crítica de la metafísica, es ya de por si metafísica, aunque metafísica crítica» (ibídem). No es ciencia que pretenda entender a los seres, y la filosofía misma no es otra cosa que inteligencia pura del Ser, sea como entidad, sea como valor.[20] Observando bien las «ciencias», éstas son ciencias de datos o de hechos, mientras que la filosofía es ciencia de valores (ibídem). En los dos casos, sin embargo, la investigación tiende a descubrir a los seres que se esconden debajo de las nociones: éstas son los útiles. La correspondencia de la adecuación entre ser y valor en el espíritu prolonga las apreciaciones precedentes. Correspondencia y adecuación no podrían suscitar, por lo tanto, ninguna confusión en los términos que ponen en relación. Nuevamente aquí, sin que exista duda, «ambos campos deben permanecer distintos y autónomos» (ibídem), pero el ser que se perfila detrás de cada ámbito exige que sean tomados en consideración juntos y simultáneamente. Nuestros actos son, en cuanto a ellos, aproxima-

18 Cf. Y. Lafrance (1981); cf. sendos trabajos de E. Moutsopoulos en *Revue de Théologie et de Philosophie,* 114 (1982), pp. 205-207, y *Diotima,* 12 (1984), pp. 217-219.

19 Cf. p. ej. *Menon,* 82a-86c; *Fedro,* 246d-247e; *Banquete,* 210d-212c.

20 Cf. E. Moutsopoulos (1981*a*).

digitalia
www.digitalia.us

ciones al bien que no se identifican con éste, igual que la filosofía es la concretización de una aspiración al ser, una «pasión metafísica» (p. 577). Se alcanza, por medio de este sesgo, la dialéctica de la integridad puesta a punto en el interior del espiritualismo de Sciacca: «la aspiración al bien es una disciplina intelectual y física: se llega al conocimiento, aunque imperfecto, del Bien a través de una jerarquía de grados del conocer» (ibídem), en la cual el espíritu está totalmente implicado.

2. *El pensamiento como manifestación del espíritu.* Nada en el «espiritualismo» de Sócrates justificaría que éste se valiera del platonismo, si no fuese por la teoría de la inmortalidad del alma. Efectivamente, esta teoría está supuesta en la noción de la reminiscencia, así como también en la concepción de la inmanencia de la noción del ser, presente en la conciencia directamente.[21] Sciacca admite el carácter central del problema del alma en el pensamiento platónico (*Platone,* p. 105) y al hacerlo atribuye a la filosofía de Platón una unidad y una coherencia perfectas. En consecuencia, se considera que la teoría del alma tiene un rol más que primordial, decisivo, en el sistema, en cuanto explica el funcionamiento del ser humano igual que el del universo: «No existe prácticamente ningún diálogo en el que no se toque la inmortalidad del alma, supuesta o demostrada» (ibídem). Las fuentes de Platón son recordadas en este punto: se remontan a las creencias populares y a la tradición órfica (ibídem). Sciacca sigue de cerca la manera en que Platón trata el problema en el *Gorgias* (pp. 105-106), *El Banquete* (pp. 106-111), el *Fedro* (pp. 111-115) y el *Fedón* (pp. 115-129), deteniéndose complacido en el desarrollo de los argumentos de Simmias y de Cebes y en su refutación respectiva por Sócrates, antes de regresar en varias oportunidades a esos mismos argumentos, especialmente con ocasión de los problemas de la metempsicosis (pp. 129-132), del *paîs* y de la pretendida *alogia,* introducidos por Cebes (pp. 135-150), y también con ocasión de la noción del sortilegio, que supone la suspensión de la racionalidad del pensamiento (pp. 142-146)[22] salvo en el campo de la actividad filosófica misma, dominada por una racionalidad fundamental (p. 146): «amor por la sabiduría [la filosofía] es búsqueda indomable de la verdad, esfuerzo eterno de conocimiento y, por consiguiente, insatisfacción e inquietud; la duda, siempre rena-

21 Cf. E. Moutsopoulos (1970*b*).
22 Cf. E. Moutsopoulos (1971*d*).

digitalia
www.digitalia.us

ciendo en el alma misma después de la solución, se encarga de mantenerla despierta, de inducirla a nuevas búsquedas [...] Platón, en muchos diálogos, y sobre todo en los de la madurez avanzada, pone todo de nuevo en discusión» (p. 146 y n. 182).

Si la eficacia del sortilegio operado por la música descansa sobre la homología de las estructuras artísticas y viscerales, la del sortilegio operado por la filosofía, lejos de fundarse en la irracionalidad del alma, está asegurada por la homología de las estructuras racionales del filósofo y del discípulo. Sus interacciones continuas son presentadas bajo la forma de dudas expresadas y de repeticiones, como las del *Banquete* y del *Fedro,*[23] o de temas de discusión, como los concretizados en las hipótesis sucesivas del *Parménides.*[24] Sciacca parece mostrarse indiferente a la cuestión de la autenticidad filosófica de esta sucesión, cuyo carácter de ejercicio técnico dialéctico[25] se había esforzado por esclarecer A. E. Taylor. Lo que le interesa es retener el carácter preponderante de la presencia del ser en la razón humana y, más allá, encontrar en él la fuente original de la actividad de esa razón, aspecto principal de la conciencia. Si el conocimiento es reminiscencia (*Platone,* pp. 69-70), lo es de las ideas (de la idea del ser en primer lugar), entidades cuya inmanencia vivifica la conciencia al paso que las redescubre (p. 69) de acuerdo con un proceso que le es innato (ibídem): «las cosas bellas, por ejemplo, no son lo bello, pero contribuyen a despertar en el alma la intuición primitiva de la belleza [...]; la experiencia externa no es sino una *ocasión* para recordarle la verdad que está ya en ella» (ibídem). Sciacca sigue de nuevo la argumentación del *Fedón,* esta vez a propósito de la reminiscencia, a la que eleva como uno de los pilares de la filosofía verdadera: «La idea constitutiva del "logos", que es dialéctica, el "eros" y la "anamnesis" son las bases de la filosofía platónica o de la filosofía, simplemente. Se implican mutuamente, y uno no puede mantenerse sin el otro: el conocimiento, en el interior de una filosofía de la Idea, trascendente y de alcance ontológico, es siempre [...] "memoria", presencia, y conserva siempre su carácter dialéctico. Una filosofía sin Idea-logos [...] y sin anamnesis, deja de ser filosofía» (p. 166, n. 1). Esta apreciación,

23 Cf. *Banquete,* 210d-212e; cf. la «palinodia» del *Fedro,* 246d-247e; cf. supra y n. 19.
24 Cf. *Parmén.,* 137c y ss.
25 Cf. E. Moutsopoulos, prólogo a A. E. Taylor (1991), pp. VII-X. Cf. especialmente pp. 349 y ss.

digitalia
www.digitalia.us

extremadamente neta y y cortante, no deja subsistir ninguna duda acerca de lo que Sciacca ha podido integrar en su propia filosofía, reconocimiento de la epistemología platónica. Por consiguiente, bajo la denominación «filosofía, simplemente», no puede hacer otra cosa que incorporar, entre otras, su propia filosofía.

Una concepción así no podría ir más allá de un dualismo fundamental que Sciacca parece subscribir de buen grado: «El dualismo metafísico-ontológico entre el mundo de las cosas visibles y sensibles y el mundo de las ideas, invisible, no sometido a los sentidos sino al intelecto, está claramente formulado. [...] ¿A cuál de esos mundos se asemeja el alma? [...] Si se demuestra, como lo hará Sócrates, que el alma se asemeja a las Ideas, se habrá probado de la misma manera que siendo simple e inmutable, como las Ideas, no está sujeta a descomposición y por lo tanto es inmortal» (p. 172, n. 307). La presencia de las Ideas supone la presencia del ser en el espíritu. Sciacca apoya muy particularmente esta tesis, tratando de hacer más evidente el aspecto conforme al cual el espíritu posee un movimiento y una actividad que le son inherentes y no impresos por esta presencia. Si el error se infiltra en el espíritu por falta de vigilancia, la iniciativa vuelve al universo de las pasiones, orientado al universo sensible. De ahí la tesis de que nadie se equivoca voluntariamente;[26] de ahí también la figura del palomar en el *Teeteto,*[27] que ilustra una concepción puramente mecanicista del error.[28] El espíritu puede evitar el error, y su aspiración al ser, aun si es amor por el ser, no tiene nada de comparable con el amor-pasión, del cual se diferencia radicalmente.

3. *¿Realidad o idealidad de la idea?* En filosofía, un buen número de clisés, por añadidura formulados de modo equivocado, se utilizan y se aceptan como truismos sin examen crítico previo. Uno de ellos opone el idealismo al materialismo (cuando sería más correcto oponerlo al realismo, del cual el materialismo es sólo un aspecto aparte que se remonta, desde el punto de vista histórico, al atomismo de los abderitas y no a los hilozoismos de los milesios). El término mismo de idealismo es una creación relativamente reciente: fue introducido en el siglo XVIII para responder precisamente a la necesidad de designar ciertas filosofías, la de Leibniz y, en

26 Cf. en cambio *Hipp. may.,* 372d; *Leyes,* V, 730a.
27 *Teeteto,* 197b y ss.
28 Cf. E. Moutsopoulos (1961), pp. 53 y ss.

digitalia
www.digitalia.us

parte, la de Kant, cuyo pensamiento comprende algunos aspectos firmemente realistas, sin olvidar las de los alemanes del romanticismo: Fichte y Schelling (Hegel también, en rigor, aunque equivocadamente, por la única razón de que el hegelianismo recurre a la noción de Idea, no de ideal). Pero el absurdo se intensifica cuando, por un anacronismo inadmisible, Platón se ve clasificado entre los pensadores idealistas por haber expuesto, en cierto momento de su carrera creativa, la célebre teoría de las ideas, que criticó más tarde para luego abandonarla. Lo más que puede decirse al respecto es que Platón fue, en su período de madurez, «ideocentrista», «ideísta»; pero es inconcebible aplicarle la etiqueta de «idealista» cuando considera a las ideas como *ontos onta,*[29] como seres por excelencia, esto es, inteligibles. En fin, a lo largo de toda la querella de los universales, ¿no son los platonistas los que fueron llamados realistas por oposición a los nominalistas? Verdades evidentes, pero que se descuidan por hábito o inadvertencia.

Una digresión servirá para mi propósito de introducir al examen del problema de las ideas, que es uno de los elementos más marcados que Sciacca no ha dudado en tomar del platonismo. Según Joseph Moreau,[30] Sciacca mismo ha caído en la trampa, en cuanto menciona, a su vez, el «idealismo platónico» (*Platone,* pp. 295-307; 333-342, especialmente pp. 335-336 y n. 107).

El dinamismo de las ideas hace de ellas entidades al mismo tiempo trascendentes e inmanentes, que se han de aprehender y actualizar a la vez. Cada idea es más que una idea, es igualmente un valor. Así se explica la actualización de la energía del espíritu, que se orienta hacia el acto realizando su integridad dialéctica.[31] La idea de justicia, por ejemplo, no es un simple objeto de conocimiento: comprende el postulado de su propia actualización por la conciencia humana.[32] Tal idea es efectivamente real (ὸν αὐτὸ καθ' ἑαυτό, según el *Parménides*), pero existe en el espíritu humano sólo de forma virtual. Exige asimismo la participación del espíritu en el proceso de su aplicación, la cual es una objetivación actualizante. Por medio de

29 Cf. Platón, *Rep.,* VI, 490b; X, 597d; *Fedón,* 58a; 59d; *Fedro,* 247c; 249c; *Sof.,* 248a; *Político,* 301b.

30 Cf. J. Moreau (1939*b*), quien, sin embargo, parece haberse retractado poco después; cf. J. Moreau (1951), p. 90.

31 Cf. supra y n. 20.

32 Cf. supra y n. 20.

digitalia
www.digitalia.us

la conciencia humana, el ser real que es la idea llega a ser acto. La teoría de la integridad dialéctica encuentra las raíces de su cumplimiento en la teoría platónica de las ideas, indudablemente. Moderniza ésta, por así decir, sin deformarla al hacerlo. Cuando Platón pone en tela de juicio en el *Parménides* la teoría de las ideas,[33] Sciacca busca las razones que lo autorizan a unir el aspecto epistemológico de la concepción platónica de las ideas con su aspecto ontológico (*Platone,* pp. 296 y ss.) y a definir las condiciones en las cuales la conciencia se hace manifestación del espíritu susceptible de unir nuevamente el saber al ser. Sciacca sigue de cerca las dificultades inherentes a la comprensión de la naturaleza de las ideas-formas, expuestas en el *Parménides,*[34] no sin remitirse a las consideraciones contrarias (pero paralelas) de Aristóteles,[35] que obtiene de su propia cosecha, pero que busca consultando igualmente la bibliografía contemporánea. Estima, sin embargo, que «toda la filosofía de Platón es una refutación del conceptualismo, siendo por consiguiente superfluo citar diálogos y pasajes. Además, como observa Fouillée[36] [...], el conceptualismo no resolvería por sí mismo el problema de la participación: la idea, en cuanto inteligible, puede participar en un pensamiento que no puede ser otro que el pensamiento divino» (*Platone,* p. 320, n. 20). En efecto, las ideas difieren de los conceptos simples: ellas se presentan como causas de la actividad del espíritu, que ponen en relación con el ser. Cada vez que Sciacca menciona la noción de participación (aun bajo su nombre griego de *méthexis,* «metessi»), se refiere a la teoría de Platón. Esta referencia, sin embargo, no está privada de homología en su propio pensamiento. Es imposible representar la dialéctica integral independientemente del espíritu que participa en el ser a través de sus experiencias vividas, así como es imposible esta participación independientemente de la de la idea, que a su vez participa en un universal superior. Este encadenamiento de participaciones equivale a una serie de condiciones *sine quibus non* de la vida del espíritu; condiciones que son simultáneamente válidas en dos ámbitos: el epistemológico (en absoluto lógico: Sciacca se ha cuidado muy bien de no caer en una confusión parecida) y el ontológico.

* * *

33 Cf. *Parmén.,* 127e y ss.
34 Cf. ibídem, 130b y ss.
35 Cf. Aristóteles, *Metafs.,* A 9, 990a34-991a8; Λ3 1070a13 y ss.; M4, 1078b6-5, 1079b10.
36 Cf. A. Fouillée (1904), p. 84.

digitalia
www.digitalia.us

Se desprende de este análisis que la manera con la cual Sciacca observa ciertos aspectos particulares, pero esenciales, del platonismo lo autoriza a calificar su propio pensamiento como pertinentemente platonizante. Queda fuera de duda, en efecto, que el espiritualismo de Sciacca está decididamente orientado hacia la tradición italiana que él prolonga. Teórico al igual que práctico, este espiritualismo encuentra en el realismo ideocentrista platónico un apoyo suficiente para formularse como un ontologismo que comprende el conjunto de las eventualidades de afirmación del espíritu en varios planos, especialmente los del conocimiento, de la toma de conciencia del ser por sí mismo y de la acción que el espíritu determina por la interpretación de la realidad objetiva inteligible, actualizable gracias a los contenidos de la conciencia. La hipótesis de la participación, tomada en préstamo de la ontología platonizante, revisada por el mismo Platón, permite establecer una continuidad entre todos esos planos, continuidad que hace del espíritu el centro de referencia de un universo filosófico funcional. Pensamiento y acción son las dos direcciones posibles y correspondientes hacia las cuales se mueve la energía del espíritu. Esta correspondencia asegura, por su parte, la funcionalidad de la dialéctica integral preconizada por Sciacca y directamente proveniente de la dualidad de las ideas, a la vez ontológica y axiológica.

Apéndice. Apuntes sobre la φιλοδοξια en Sciacca

Causará sorpresa constatar en M. F. Sciacca, ilustre filósofo contemporáneo versado en el estudio del griego y que sigue siendo actual veinte años después de su muerte, el empleo del término «filodoxia» en el sentido de limitar la razón sólo a la opinión o a la conjetura, cuando esta misma razón está armada para proceder a la búsqueda de la sabiduría («filosofia») y de la verdad.[37]

Sin duda alguna, el término *filodoxia,* vagamente calcado (en su nueva acepción) del término *filosofia,* ha sido indebidamente concebido por este pensador italiano. Le habría sido ciertamente útil, si no estuviesen de por

37 Cf. M. F. Sciacca (1968), Lezione terza: «La filodoxia e le sue consequenze, L'oggetto della filosofia e il sapere nel suo ordine», pp. 79-95.

digitalia
www.digitalia.us

medio *a*) la acepción doble del término *doxa* en griego: 1) opinión; 2) gloria, y *b*) el empleo registrado de *filodoxia* en el sentido de ambición (¡a menudo *ámetros:* 'desmesurada, ilimitada'!), pero Sciacca, por el contrario, según resulta de lo que acaba de ser considerado, atribuye a *filodoxia* un matiz de limitación y suficiencia.

Así pues, en lugar de conservar el término *filodoxia,* se podría adoptar razonablemente el término *doxarkeia,* «doxarquea» ('doxarquía'), que por añadidura tiene la ventaja de contener un matíz análogo, el de satisfacción.

En apoyo de esta elección se notará que los compuestos de *-arkes* y sus derivados se construyen de dos maneras, conforme a la naturaleza de su primer componente, por ejemplo: *autárkēs-autárkeia* ('autarquía'); *diarkes-diárkeia* ('duración'), *eparkès-epárkeia* ('suficiencia'); *oligarkès* ('que se contenta con poco')-*oligárkeia* ('frugalidad, templanza', que no se debe confundir —va de suyo entendido— con *oligarkhía,* ¡'oligarquía'!), y también *oligarkía,* forma tardía en san Basilio.

Doxarkés-doxárkeia se unirían manifiestamente a la segunda categoría de compuestos. En estas condiciones, y teniendo en cuenta la delicadeza del griego, ¿no convendría tratar de mejorar el vocabulario de Sciacca sobre este punto, de conformidad, además, con el fondo de su pensamiento y con el uso correcto de esta lengua a la que fue tan sensible y afecto?

digitalia
www.digitalia.us

SÉPTIMA PARTE

APRECIACIONES MODERNAS

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

42. SOBRE UNA EXPRESIÓN SIMBÓLICA: DE LA CATEGORÍA ESPACIAL DEL NON PLUS ULTRA: EL MANZANO ROJO

La caída de Bizancio estuvo en el origen de la elaboración y de la propagación de la creencia popular griega según la cual el Imperio bizantino se reconstituirá un día y el invasor será repelido hasta el *Manzano Rojo* por el emperador resucitado. Muchas explicaciones[1] se han dado con respecto al nombre de ese lugar: todas lo aproximan a la idea de *manzana roja,* que para el pueblo conquistador habría significado durante mucho tiempo y de forma simultánea el fin y la recompensa de la conquista, precisos, pero indeterminados por ser desplazados sin cesar. Así, después de Bizancio, el nombre habría señalado, sucesiva aunque vagamente, a Roma y luego a Budapest. Y estos cambios no tenían otro propósito que mantener el entusiasmo y la combatividad de los guerreros. Es por demás evidente que esta argumentación descansa, desde muchos puntos de vista, en el simbolismo de la idea de manzana; la manzana sería entonces, se supone, algo más que un símbolo mágico de inmortalidad y de fertilidad, un símbolo de fuerza suprema y de dominación.[2] Por otra parte, la idea de color, agregada a la de forma, refuerza su importancia. Es suficiente referirse a ciertas lenguas en las cuales la idea de «rojo» está estrechamente asociada a la de «bello». Todavía es un símbolo del valor de límite del avance otomano hacia Occidente, que, por otra parte, se convierte en límite dinámico, puesto que,

1 R. Dawkins (1941).
2 Ibídem, pp. 403 y ss.; cf. K. Romaiou (1953), especialmente pp. 686 y ss.

digitalia
www.digitalia.us

conforme a una vieja profecía esparcida entre los conquistadores,[3] tal límite habría ejercido dos funciones contrarias si no contradictorias: una, atractiva, al indicar el objetivo final de la conquista; la otra, repulsiva, al denotar el comienzo de un retroceso y la expulsión del invasor de las comarcas conquistadas. Esta profecía revela, sin duda alguna, una mentalidad particular que no fue extraña al procedimiento seguido por el conquistador para establecer las localizaciones sucesivas de la manzana roja.

Se podría asociar a la idea de manzana roja la de árbol solitario, difundida entre los Bizantinos,[4] la misma que marcaba el límite hasta el cual los infieles debían ser rechazados por el «hombre desprovisto».[5] La idea de manzano rojo no puede ser otra cosa que una simple transposición de la de árbol solitario, eventualmente hecha posible por la interpretación del símbolo de la manzana roja. El significado de límite extremo habría dado lugar al paso de una denominación a la otra.[6] El rasgo común de los lugares en cuestión es, entonces, el de los límites espaciales, de naturalezas diferentes, ciertamente, pero, por razones fáciles de entender, situados en Occidente y en Oriente, respectivamente. Es preciso reconocer que toda precisión geográfica se detiene ahí. Queda por estudiar el significado simbólico general de esos lugares.

La manzana simbolizaría una suerte de objetivación de la fatalidad histórica. Comparada con la manzana del paraíso,[7] la manzana roja marca a la vez la cima de la potencia y el inicio de la decadencia. Igualmente, en el caso de la manzana de la discordia, la posesión de la fruta, aquí directa y no por interpósita persona, tiene que ser la causa de una serie de desgracias: promesa y amenaza. A fin de conjurar la fatalidad histórica, es necesario, entonces, retardar a todo precio la posesión de la fruta, la cual es, en efecto, una fruta prohibida, cuya idea está plasmada en el inconsciente colectivo por la vieja profecía. Llave de la dominación del universo, la manzana roja representa el fin del mundo, elegido arbitrariamente pero que delimita un espacio vivido, creciente sin cesar. El carácter mágico del lugar queda acentuado por la atracción prometedora que ejerce sobre el guerrero y, luego, por el espanto que le inspira. De ahí su doble función.

---

3 F. W. Hasluck (1929), en especial cap. 58: «The Prophecy of the Red Apple», p. 737.
4 Doucas (ed. Bonn), p. 290, 1. 4; cf. J. Mordtmann (1922).
5 N. G. Politou (1920), t. I, p. 22.
6 K. Romaiou (1953).
7 Génesis, 3, 10.

digitalia
www.digitalia.us

El caso del manzano se vincula a un símbolo diferente. Se descarta que sea el árbol solar, el cual, por otra parte, está asociado al árbol lunar en las novelas helenísticas;[8] recuerda más bien al árbol solitario que Marco Polo, más preocupado por la exactitud que la imaginación popular, había situado en los confines de Persia.[9] En realidad, el manzano solitario, como la manzana misma, indica una utopía, una especie de pendiente oriental de la utopía precedente. En la leyenda griega, el manzano solitario no marca el fin verdadero del mundo, sino más bien el centro de una porción del mundo, situada en una dirección definida e imprecisa: el Oriente, pero seguramente fuera del espacio vital de la nación. Su presencia no indica tanto su función organizadora de centro como el carácter árido, desértico, inhumano, del espacio que domina. El vínculo que podría intentarse con el árbol del paraíso, como aparece en las novelas helenísticas, no está desprovisto de valor. Si, bajo su forma arquetípica, el árbol es en cierta medida indisociable del medio especial que designa,[10] hay aquí una inversión, un trastorno de perspectiva axiológica: no se trata en absoluto del paraíso, sino del infierno.[11]

Se encuentra en este contexto la manifestación del juego de algún principio de no-contradicción. El espacio dominado por el manzano rojo solitario testimonia cierto carácter inhumano por el hecho de representar un ambiente de castigo. Sin embargo, según la leyenda, los invasores lo habrían habitado, puesto que está sobreentendido que provenían de allí.[12] Este carácter inhumano está asociado a la inhumanidad que se imputa al conquistador. Viniendo de un lugar infernal, es portador de cualidades infernales, como los pueblos provenientes de las regiones ubicadas en el fin del mundo: los cimerios en Homero,[13] por ejemplo, y los gog y los magog

8 Cf. además *Ἡ φυλλάδα τοῦ Μεγ. Ἀλέξανδρου,* Atenas, Pallis, 1935.

9 R. Dawkins (1941), pp. 404-405.

10 A. J. Wensick (1921), cap. I, «Tree and Sun», A, The Tree in the End of the Earth.

11 Ibídem, cap. I, D, The Tree in Hell.

12 N. G. Politou (1920): «El Árbol Solitario estaba considerado como la patria de los turcos, y el pueblo cree del mismo modo en nuestros días que el Manzano Rojo es el lugar de proveniencia de los turcos o la patria de Mahoma. La mitología de los turcos se refiere a un espacio desolado cerrado, el *Ergenekon* (de donde ese pueblo se habría evadido recurriendo a lo sobrenatural), y a un "espacio vital" abierto, real al mismo tiempo que ideal, el *Turan,* cuyos límites occidentales son precisamente los señalados y que se confunde con la idea de manzana roja en su acepción descrita. Bajo esas condiciones, era del todo normal que el manzano, que está [...] en el origen de la manzana desprendida, designando el espacio abierto, estuviese por el contrario localizado en el interior del *Ergenekon,* si no identificado con él».

13 *Odisea,* 14; se considera que los cimerios habitan al lado de la entrada del Hades. Cf. L. Moulinier (1958), pp. 68 y 87.

digitalia
www.digitalia.us

en otras partes[14]. Será un acto de justica enviarlo a esa tierra árida, hecha a su medida. Los perseguidores «revanchistas» probablemente no pondrán el pie ahí. Sólo los «bárbaros» se establecerán, simultáneamente, en el interior y en los confines del espacio real. Encontramos aquí una nueva fórmula del principio de no-contradicción mencionado líneas arriba.

Ese país infernal no se concibe sin recordar los países imaginarios donde «el sol quema el pan» y donde «no se oye llorar a un recién nacido»;[15] países a los cuales se hace referencia en las imprecaciones. No se le concibe tampoco sin recordar el maravilloso país desgraciado, mencionado desde la Antigüedad, donde «la mosca devora el hierro y el mosquito el acero».[16] Por lo demás, el final de la leyenda equivale a una especie de imprecación atenuada y la leyenda, en su conjunto, no es nada más que un sortilegio. El carácter mágico, implícitamente atribuido a las utopías del árbol solitario y del manzano rojo, refuerza el aspecto de extremidad. Visto desde este ángulo, este nec plus ultra espacial intensifica el sentimiento de angustia experimentado en ese país de maravillas.

Como resultado de estas consideraciones se imponen algunas conclusiones. Entre los invasores, la idea de non plus ultra se aplica, de manera al mismo tiempo precisa pero indeterminada a un universo en expansión por el lado de occidente. Y en el pueblo conquistado, pero no sometido, se aplica, de manera al mismo tiempo definida pero imprecisa, a un universo limitado por el lado de oriente. En ambos casos tiene que ver con manifestaciones de una realidad que acaricia lo maravilloso y que pone en evidencia el carácter dinámico de los espacios implicados. La fluctuación de los valores que admiten la idea de non plus ultra, categoría espacial, y sus aplicaciones no recubre el significado general limitiativo: limitación que parece ser inherente a esta idea. Se ve, finalmente, que las naciones dan prueba de sabiduría y de prudencia, cuando, para evaluar su destino histórico, recurren a elementos a menudo irracionales que incorporan a sus creencias y leyendas.

---

14 *Ἡ φυλλάδα τοῦ Μεγ. Ἀλέξανδρου,* p. 45.

15 Cf. *Λαογραφία,* 18 (1959), pp. 548-550; t. 21 (1962), p. 521. Cf. Plauto, *Asinaria,* 32a (rechazada por Fr. Leo): «Allí donde lloran los malos sujetos empleados para moler la polenta sin cesar». Cf. las expresiones análogas «El país donde ningún gallo canta, donde ninguna campana suena, donde no se amasa pan para los niños».

16 Cf. I. T. Papademetriou (1968), especialmente pp. 245 y 248-249, y (1966), especialmente p. 1.

digitalia
www.digitalia.us

43. REALISMO FILOSÓFICO E IDEALISMO LITERARIO EN EL PENSAMIENTO NEOHELÉNICO

Que el realismo predomina en la filosofía de la Grecia moderna es un hecho confirmado. La tradición filosófica antigua y medieval ha tenido en ese plano un papel preponderante, hasta el punto de merecer la calificación de realista en la medida en que ha puesto de relieve sus vínculos con el platonismo y hasta con el neoplatonismo (conforme a la nomenclatura establecida desde Porfirio y legitimada por la querella de los universales), y también en la medida en que ha puesto de relieve sus vínculos con el aristotelismo. Se trata, claro está, de un realismo de autenticidad indiscutible. Si platonismo y neoplatonismo se impusieron más en el curso de los últimos siglos de la historia de la cultura griega medieval, en cambio desde la mitad del siglo XV el realismo aristotelizante influenció profundamente el pensamiento filosófico en Grecia y en los Balcanes hasta la mitad del siglo XVIII.

Esta inversión subraya, por si fuese necesario, que platonismo y aristotelismo, manteniéndose siempre vivos en los dominios griegos a lo largo de toda la Edad Media, dominaron alternativamente el pensamiento helénico. Es necesario precisar, a este respecto, que son evidentes ciertas afinidades de carácter. El platonismo, especialmente, predominó muy particularmente durante períodos de liberalismo cultural y de propagación de doctrinas, mientras que el aristotelismo se impuso durante períodos de rigor cultural. En consecuencia, el platonismo se afirmó en el siglo IX y antes de la mitad del siglo XV. Con la caída de Constantinopla, el aristotelismo

digitalia
www.digitalia.us

de Escolarios y de sus discípulos tomó bruscamente el relevo. Se pueden descubrir algunas relaciones en la estructura y el *ethos* de cada una de estas dos filosofías y en la estructura y el *ethos* de las culturas a las que se han asociado respectivamente, aunque esta alternancia llegara a terminar, provisionalmente, con la victoria de la escolástica aristotelizante, la misma que subsistió en Grecia cerca de tres siglos. En virtud de este mismo esquema de alternancia, el aristotelismo y el género de cultura con que se vincula fueron a su vez replicados a partir de 1750 más o menos.

En la literatura, sobre todo regional, se observan, durante el mismo período, caracteres idealistas dominantes muy precisos:

1) *Nostalgia por el pasado.* El esplendor del helenismo medieval se mantenía en las conciencias. La literatura popular de la época lo testimonia. Los numerosos *thrènes* compuestos después de la caída de Constantinopla ponen en evidencia el malestar que siente la nación cuando evoca lo que fue su pasado glorioso.

2) *Ensueño orientado hacia el futuro.* Los *thrènes* que deploran la esclavitud de los helenos expresan también la esperanza de poder revivir ese pasado cumplido. Una literatura especial, que se calificaría de «profética», se crea alrededor de este tema tan amado por las conciencias oprimidas, paralelamente a una literatura épica siempre presente. Confuso en origen, pero pronto lleno de referencias históricas, el ideal de resurrección nacional se precisa incesantemente con mayor vigor.

3) *Naturalismo idealizado.* A la inversa de lo que ocurrió en el siglo XVII en las ciudades cretenses sitiadas, cuya literatura burguesa o idílica, según el caso, reflejaba, de manera a menudo torpe, la influencia literaria del Renacimiento italiano, en el continente helénico la vida de las sociedades se organizó gradualmente, siguiendo ciertas constantes que hicieron de la existencia humana, en contacto con la naturaleza, un ideal que no es exagerado llamar prerromántico.

A partir de la mitad del siglo XVIII, el enciclopedismo occidental hizo irrupción en Grecia. El realismo empírico suplantó resueltamente al realismo racionalista escolástico de inspiración aristotélica del período precedente, acariciado por un sueño cultural bien definido: el de la educación para todos, por medio del cual se concretizó, quizás de modo unilateral, el ideal, hasta ahí difuso, de la resurrección nacional. De la filosofía teórica

digitalia
www.digitalia.us

se pasó a un pragmatismo filosófico que se manifestó en un cierto desprecio de la lengua culta (considerada en adelante como expresión de dependencia del pasado) en beneficio de la lengua hablada, juzgada como la única en condiciones de asegurar el progreso de la nación.

Esa corriente «progresista» se caracterizaba por tener dos aspectos diferentes: uno agresivo, cuyos representantes más dinámicos, los espíritus llamados «iluminados», vivían «en el lugar» y formaron pronto los núcleos de oposición a la tradición escolástica; el otro, moderado, cuyo representante más ilustre, Coray, vivía en el extranjero. Los unos daban prueba de cierta impaciencia con respecto al camino a seguir. Los otros preveían la organización de la educación de los helenos, que estaría basada en lo esencial de la cultura antigua. Pero tanto los unos como los otros eludieron el problema verdadero al descuidar su sustancia y, sobre todo, al despojarle de su contenido cultural para plantearse sólo un simple problema de forma: el criterio escogido fue exclusivamente el de la lengua. Los parámetros verdaderos del problema nacional sufrieron así una alteración desde la partida. En todo estado de causa, la salvación de los helenos tenía que ser, como consecuencia, un asunto de efusión no de tinta, sino de sangre. La solución «cultural» preconizada para el problema nacional debía conducir a un callejón sin salida.

Esta idealización de los datos de la realidad se concretizó al mismo tiempo que el desarrollo de una poesía nacional idealista, que contrastaba vivamente con el realismo de la pintura de costumbres, de la cual era testimonio la prosa del siglo XIX. La síntesis de las corrientes realistas de filosofía se cumplió en el país heleno, por la fuerza de las cosas, hacia la mitad del siglo XIX, sobre todo a través de las realizaciones del eclecticismo griego. La síntesis de las corrientes idealistas de literatura fue diseñada solamente hacia finales del siglo XIX.

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

44. LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO GRIEGO DEL SIGLO XIX: C. PAPARRIGOPOULOS Y P. BRAÏLAS-ARMÉNIS

A la sombra del despertar de cierto nacionalismo griego, el siglo XIX vio afirmarse en Grecia una renovación de la concepción histórica del helenismo que está en relación con una concepción más general de la historia. La guerra de independencia griega fue conducida bajo el signo de la perennidad de la nación helena y suscitó en Europa el entusiasmo filohelénico del que se hizo eco el lirismo romántico.

Más tarde, el principio mismo de continuidad de la nación será, no obstante, puesto en duda por historiadores como Fallmerayer. Sólo entonces los pensadores griegos tomarán conciencia de la necesidad de hacer descansar sobre una base a la vez histórica y filosófica la idea maestra de la ideología helénica: en este caso, la idea de la presencia ininterrumpida y fecunda, en el cuadro temporal del devenir de la humanidad, de una nación que, bajo aspectos modificados sin cesar, permaneció como el vehículo por excelencia del ideal intemporal del respeto de la dignidad humana. Esta actitud estuvo asociada, además, a la política, de base dinámica, que expresó lo que se ha convenido en llamar la Gran Idea, doctrina política en cuyos términos la resurrección de la nación no sería completa sino el día en que los límites del Estado griego coincidiesen con los del helenismo en los Balcanes y en Asia Menor.

En este contexto de sucesos, teorías y doctrinas políticas y de otro tipo, tomó forma una concepción helenocéntrica de la historia, fuera de una

digitalia
www.digitalia.us

realidad que dicha concepción esperaba, por lo menos, dejar atrás. En el interior de esta concepción, la continuidad y la unidad de la nación griega, lejos de contradecir su universalidad, constituirían más bien el fundamento; en otros términos, la universalidad del helenismo llegaría a ser su carácter específico propio. El historiador Constantin Paparrigopoulos (1815-1891) y el filósofo Petros Braïlas-Arménis (1812-1884) serán los principales representantes de esta idea, que integrará las apreciaciones mencionadas en una consideración unitaria de la historia universal.

Paparrigopoulos puso énfasis con justo título en el fondo de perennidad de la vida de la nación, no sólo al defender, contra las exageraciones de Fallmerayer, la tesis de continuidad ininterrumpida de la conciencia nacional —tesis que debía ser tomada de nuevo por los etnógrafos, luego por los lingüistas—, sino al demostrar, en su obra capital, que lleva el título característico de *Historia de la nación helena,* que el período comprendido entre la conquista romana de Grecia y los tiempos modernos, pasando por Bizancio, no fue un período de decadencia del helenismo ni, en general, del pensamiento, conforme a la concepción entonces corrientemente admitida, sino una serie de períodos particulares sin límites precisos, fundados los unos en los otros. Sepultada bajo las cenizas de las vicisitudes de la nación, la chispa del espíritu helénico se habría manifestado constantemente.

En el prefacio del tomo III de la obra citada,[1] el historiador señala los aspectos más sorprendentes de este espíritu positivo a lo largo de la Edad Media: adopción del humanismo cristiano, admirablemente combinado con la tradición clásica; florecimiento de las letras y las artes, bajo una nueva forma, en las regiones donde habían tenido siempre un lugar de honor; resplandecimiento, hacia oriente, al igual que hacia occidente y hacia el norte; advenimiento de emperadores ilustres, de hombres de estado conscientes de sus responsabilidades para con la historia y de eclesiásticos que, lejos de perderse en discusiones teológicas estériles —no se ha designado injustamente como «bizantinismo» a un espíritu de acercamiento a las apariencias y a las insignificancias—, realizaron importantes reformas, testimonios de su lucidez y de su capacidad para aprehender lo esencial; en fin, luchas continuas del helenismo medieval contra el Asia del

1 C. Paparrigopoulos (1925), pp. IX y ss.

digitalia
www.digitalia.us

norte y que dieron a Occidente, a menudo ingrato, la posibilidad de preparar su propio renacimiento, que no habría podido realizarse sin el aporte de Grecia.[2]

La continuidad formal de los sucesos históricos no sería otra cosa que la expresión inmediata de la continuidad de fondo, de la unidad del espíritu helénico a través de las edades. Paparrigopoulos dio mucho valor a un segundo aspecto del helenismo: su aspecto dinámico. Para Paparrigopoulos, el helenismo no se habría afirmado nunca como un espíritu de recogimiento, de concentración o de limitación. Consciente de su valor, se manifestó como un impulso con vocación universal, raramente dominador, siempre educador y creador. No fueron las conquistas, militares o de otro tipo, las que aseguraron el resplandecimiento, sino cierto liberalismo dirigido no a las masas, sino a las personas.

La Historia en cuanto ciencia sería una creación del espíritu griego. Ahora bien, la historia en cuanto realidad vivida pasaría necesariamente también por Grecia. Se trate de la Antigüedad clásica o de la Edad Media y más allá, se aprecia siempre un helenocentrismo, bastante moderado a pesar de todo. Paparrigopoulos escribió como historiador consciente de su tarea científica y no como patriota exaltado. Su perspicacia de historiador de envergadura le permitió entender los aspectos de la realidad histórica hasta entonces descuidados, que encaminó a dar a sus interpretaciones sintéticas un sabor completamente nuevo. Sus tesis hicieron escuela, por lo menos en Grecia.

Si Paparrigopoulos se mantuvo en el marco estricto delimitado por la metodología de la Historia, Braïlas evolucionó en el plano superior de la Filosofía de la historia, procediendo a la generalización axiológica de las tesis citadas. La concepción brailiana de la filosofía de la historia se inspira, en cierta medida, en la idea de progreso, al modo del pensamiento hegeliano. En el interior del cuadro que la idea de progreso crea para la evolución histórica de la humanidad, Braïlas concibe la presencia constante de la nación griega simultáneamente bajo la forma de factor y de valor históricos. Su idea maestra es, en este caso, que el helenismo está omnipresente en la historia universal y que es el elemento de equilibrio entre Oriente y Occidente. Su misión histórica no sería otra que mantener ese equilibrio. Braï-

2 Ibídem, p. XIII.

digitalia
www.digitalia.us

las desarrolló esa idea maestra en una obra corta publicada en 1872, en la que sostuvo que en todo sistema de filosofía de la historia el primer lugar le está concedido a la idea de helenismo.[3]

Entre otros pueblos, el pueblo hebreo, por ejemplo, manifestó igualmente una vocación histórica. Pero, desde el momento en que tomó conciencia de su existencia, su carácter religioso lo diferenció de los otros pueblos. La identificación de su entidad étnica con su religión creó su grandeza. Su historia fue un diálogo continuo con su divinidad, diálogo que lo aisló de los demás pueblos pese al hecho histórico de la *diáspora,* que habría podido llegar a ser un factor de universalización. Frente a este aislamiento religioso y nacional que llegaba a los límites del *aislacionismo,* el helenismo opuso su concepción de la universalidad de la cultura griega. Fue a través de esta idea, sostenida por Isócrates, como el nombre de *heleno* se opuso al de *bárbaro.* De los dos elementos antinómicos de la historia, la ley y la libertad, la ley, de origen divino, fue tomada por los hebreos, mientras que entre los griegos, por el contrario, prevaleció la libertad.

Braïlas afirma, con Taine, que la armonía del espacio griego dio nacimiento a la armonía, nunca igualada desde entonces, entre materia y espíritu, concebido este último como la actividad de la razón unida a la libertad. En un contexto tal, el despotismo de Oriente jamás pudo establecerse firmemente en Grecia, aunque, en definitiva, el individuo, considerado como entidad, fracasó en sus esfuerzos por salvar a la civilización antigua. La ciudad y la religión griegas no pudieron sobrevivir, pero se mantuvieron como base de enseñanzas universales y eternas. Gracias a la herencia griega, lo bello y lo verdadero, el arte y la ciencia, fueron preservados a lo largo de los siglos. La filosofía sirvió de fundamento a la ciencia dentro de los límites de la conciencia humana. Grecia, entonces, ¿podría ser declarada patria del ideal en todos los dominios? La historia no se repite, y la primavera de la historia que fue el helenismo en cuanto humanismo parece haber desaparecido para siempre, pero le ha sido suficiente poner su sello indeleble en todos los campos del espíritu.

---

3 Pétros Braïlas-Arménis (1872). Cf. «Sobre los principios de la filosofía de la historia» (1843); «La civilización moderna comparada con la civilización antigua» (1852); «Resumen de cursos de filosofía de la historia durante el año 1859-1860»; «Características del genio griego» (1884).

digitalia
www.digitalia.us

El mundo romano se manifestó como una prolongación del mundo helénico, y el Derecho ha seguido siendo, como ha señalado Vico, su aporte esencial y característico para la humanidad entera; aporte que sólo más tarde recibió la influencia griega, siempre permanente en el pensamiento de Roma. El cristianismo, por su parte, marcó «la cima divina de la historia».[4] No fue la negación de la filosofía griega, puesto que con Justino se operó la unión de los dos niveles de pensamiento. Inspirándose en esta tesis, un buen número de autores contemporáneos ha enfatizado igualmente el aporte de los sacerdotes capadocios, por ejemplo. A través del cristianismo, insiste Braïlas, el ideal humano del helenismo llegó a alcanzar su objeto divino. La ortodoxia sería también la expresión más cercana del cristianismo al ideal griego. Braïlas sostiene que gracias al cristianismo el helenismo sobrevivió durante dieciocho siglos. Gracias a la lengua griega, en cambio, la nueva fe estuvo en condiciones de propagarse por mucho más tiempo. El Estado bizantino se disolvió, la nación fue esclavizada, pero el helenismo permaneció y permanecerá siempre vivo. Se entrevén aquí las tesis que Paparrigopoulos había formulado. Braïlas no se limita, de otro lado, a simples constataciones: interpreta y aprecia. Y para Braïlas, el culto a la libertad y al humanismo han sido, desde el Renacimiento, los dos elementos determinantes que impusieron el helenismo en la conciencia del hombre occidental.[5]

La influencia griega se propagó en Occidente gracias a la síntesis agustina unida a la tradición romana, y es sobre todo después del siglo XV cuando «abandonando el cadáver del Estado bizantino, el espíritu vivificador del helenismo levantó el vuelo y se dirigió a otras partes [...] Desde entonces, toda Europa se sintió griega».[6] Paparrigopoulos había mantenido, a justo título, el vigor con que el espíritu griego se había expresado en las regiones sometidas después de la caída de Bizancio. Braïlas admite también que el espíritu griego, sin desaparecer,[7] se vio obligado durante algunos siglos a manifestarse «algo escondido» antes de tomar un nuevo impulso.

Los dos pensadores, profundamente conservadores al parecer, aunque tratando de presentarse como espíritus abiertos, sostienen que la Reforma

4 *Sobre la misión histórica del helenismo,* p. 29.
5 Ibídem, p. 31.
6 Ibídem, p. 37.
7 Ibídem, p. 43.

digitalia
www.digitalia.us

en Occidente fue el resultado de una maduración de las conciencias al contacto con el helenismo, y que la propagación del culto a la libertad en las sociedades occidentales testimonia la adopción del ideal griego.

Por otra parte, la «cadena» de la identidad del helenismo en Grecia no fue rota nunca. La unidad de la conciencia nacional fue «grabada por el dedo de la historia no sólo en el país griego, sino también en todos los lugares donde se introdujo el helenismo».[8] En fin, la concepción brailiana de Grecia como país-límite, como μεταίχμος χώρα,[9] concepción que hizo fortuna en Grecia independientemente de la poca importancia atribuida a su proveniencia, vio la luz gracias a uno de los filósofos helenos contemporáneos que han meditado con mayor profundidad sobre la filosofía del helenismo: «Grecia está geográficamente situada entre Oriente y Occidente; es, al mismo tiempo, la creadora del espíritu de Europa [...] guardando siempre su fisionomía concreta».[10]

Para estos autores, el helenismo, visto a la vez como principio, como función y como valor histórico, abre nuevas perspectivas a la Historia universal. Efectivamente, un proceso histórico centrado en la continuidad del pensamiento griego en el ámbito universal ha sido concebido por un historiador y un filósofo helenos del siglo XIX como el eje dominante del progreso histórico. La perennidad de Grecia está constatada en un plano espiritual que delimita la expresión moral de las proezas de la filosofía, del arte y de la religión. Esas manifestaciones del genio griego, en consecuencia, sirven precisamente de sostén a la continuidad de la nación, y señalan su originalidad al mismo tiempo que su universalidad. La historia, entendamos por lo menos la historia europea, toma así la forma de un diálogo con fondo de helenismo, abriendo el camino a una óptica histórica enteramente nueva para la época.

8 Ibídem, p. 44.
9 Ibídem.
10 N. Theodoracopoulos (1967), p. 59.

digitalia
www.digitalia.us

45. LA DIALÉCTICA DE LA LEY MORAL

El examen del problema de la ley moral revela, bastante curiosamente, la existencia de la naturaleza doble de su presencia y de sus cualidades específicas, y diseña, por añadidura, una dialéctica doble fundada, de una parte, en el estatuto axiológico de esta ley y, de otra, en su estatuto ético propiamente dicho. Definir e interpretar cada uno de los dos aspectos de esta dialéctica serviría para precisar el rol que la ley moral tiene en la vida de la conciencia.

Es innegable, desde el punto de vista axiológico, que la ley moral consiste en un sistema organizado de valores y que reviste importancia general, si no universal, como denominador común de los valores particulares que se juntan en ella encadenándose unos con otros. Esta universalidad, sin embargo, no afecta a su fundamento axiológico íntimo en cuanto sistema de valores y en cuanto valor por excelencia.

Entre los caracteres comunes a la ley moral y a los valores en general, es necesario considerar el que hace de la intencionalidad de la conciencia un dato objetivado;[1] intencionalidad entendida como un impulso mecánico que la conciencia se da sobre todo para integrarse en el mundo, pero también para lograr su propio aventajamiento.[2] Este dato objetivado está sometido, enseguida, a una especie de categorización. En otras palabras, después de haber sido *proyectado* sobre un fondo de objetividad, queda recuperado y asimilado por la conciencia como punto de referencia de su actividad.

---

1 Cf. E. Moutsopoulos (1967*b*), especialmente pp. 501 y ss.
2 Cf. ibídem, pp. 461-462. Cf. también E. Moutsopoulos (1968*c*).

digitalia
www.digitalia.us

Sin embargo, y a pesar del hecho de que en esas condiciones la categorización de los valores constituye por sí misma una actividad, aunque sea sólo de importancia relativa para la conciencia, estamos obligados a reconocer que es gracias a esta actividad —manteniendo todas las proporciones—, que resulta del contacto de la conciencia con sus propios contenidos así objetivados, como estos últimos se concretizan, puesto que una vez objetivados y, por lo tanto, purificados de toda irracionalidad, son observados por la conciencia independientemente de su impulso intencional.

El proceso de categorización del valor adquiere, por esta vía, el sentido de una actividad noética a través de la cual la conciencia ejecuta sin cesar una reducción indirecta de las realidades aparentemente objetivas a las idealidades correspondientes.[3] En cuanto a los estados vividos que parecen sucederse, permanecen como creaciones de segundo grado en relación con los valores que los suscitan, pero, sin embargo, primarios en la medida en que podrían ser considerados, retrospectivamente, en calidad de actividades objetivantes. Si ocurre que un significado conforme con el carácter racional de la conciencia le es atribuido al valor, lo es porque la conciencia favorece, a fin de entenderse a sí misma, una categorización de sus propias estructuras.

En cuanto al proceso de aparición de los valores en general y de la ley moral en particular, considerada como el valor por excelencia, presenta un carácter dialéctico, en el sentido de que, de una parte, se asiste a un esfuerzo tendente a ampliar su jurisdicción en un campo universal, mientras que, de otra parte, y en cada una de las conciencias, tal ampliación está habitualmente acompañada por una intensificación.[4] Este mismo proceso permite a la conciencia, además, no sólo imponerse *in abstracto,* sino también, y sobre todo, afirmar su carácter fundamental más evidente: su dinamismo.[5] Al igual que cualquier otro valor, la ley moral aparece entonces como una objetivación de la intencionalidad de la conciencia humana. La ley moral es la proyección cristalizada de la libertad del comportamiento intencional, que resume y al que representa, objetivándolo y universalizándolo.

---

3 Cf. E. Moutsopoulos (1967*b*), p. 497.
4 Cf. E. Moutsopoulos (1965*c*) y (1963*d*).
5 Cf. E. Moutsopoulos (1967*b*), pp. 499-500.

digitalia
www.digitalia.us

La dialéctica de *proyección* diseñada está completada por la que se podría llamar dialéctica de *aplicación,* observada desde un plano puramente ético. Hay lugar para considerar la relación entre su necesidad y la libertad de su realización. Si la ley moral no es una ley parecida a las leyes de la naturaleza, no es menos sentida, en principio, como poseedora también de una aplicación universal. En la medida en que su contenido está sometido a ciertas variaciones, es indiscutible que las conciencias no se refieren a ella sino a condición de reconocerla y de atribuirle una necesidad y una universalidad racionales sin las cuales no merecería la calificación de ley.

Estos dos postulados, por lo demás verificables a propósito de toda ley natural, dejan de serlo desde el momento en que se trata de la ley moral. Su carácter específico implica otros dos que le son respectivamente contrarios: el de libertad y el de unidad. Esto quiere decir que no hay aplicación posible de la ley moral fuera de la participación de la persona, entidad irrepetible, y que dicha aplicación supone la adhesión libre y total de toda conciencia al enunciado que la ley puede eventualmente asumir en cada caso preciso. La dificultad está en que, para toda conciencia, los cuatro postulados, los que asimilan la ley moral a las leyes de la naturaleza y los que la diferencian, son tenidos como igualmente válidos.

La acción moral debe combinar, por consiguiente, la necesidad resultante de la ley moral y la libertad que implica la naturaleza de la conciencia humana y de su actividad. Esta combinación es única en cada caso. La naturaleza específica de la ley moral no excluye, por otro lado, tal combinación. En cuanto a su necesidad, aparece en la medida en que sólo se considera su disposición existencial, disposición tal que no podría ser establecida fuera de los cuadros de la naturaleza y que sería por lo tanto completamente independiente de toda idea de realización efectiva.[6] La ley moral no admite en absoluto implicaciones simples de orden geométrico; exige la adhesión absoluta de la conciencia a cada creación concreta que objetiviza sus aspiraciones. Kant ha aprehendido bien el problema al concebir la realización de la ley moral siguiendo una perspectiva invertida, es decir,

6 Debe señalarse que el problema ya ha sido afrontado en términos bastante similares por Pétros Braïlas-Arménis (1812-1884), *Tratados* [en griego], «De la ley moral», I, p. 137.

digitalia
www.digitalia.us

como una serie de acciones, por así decirlo, ejemplares, sugeridas en un plano universal.[7]

Ni aun en las acciones ejemplares la ley moral puede imponerse por sí misma ni ser impuesta. Adquiere el significado de una objetivación idealizada, pero que pide, como se ha visto, la adhesión libre de la conciencia, cuyo dinamismo intencional se somete de buen grado a los marcos que él mismo se ha fijado. La ley moral, para verse cumplida, tiene necesidad de nuestro consentimiento, libremente decidido en función de ciertas circunstancias particulares. En consecuencia, el carácter libre del consentimiento se opone precisamente al carácter aparentemente imperativo atribuido a la ley moral, que procede, en definitiva, de la libertad de nuestra conciencia. La dialéctica de aplicación de la ley moral así entendida no es otra cosa que el aspecto dinámico particular que reviste su naturaleza axiológica ética propiamente dicha.

De hecho, las dos dialécticas, la de proyección y la de aplicación, se confunden: son incluso dialécticamente complementarias, en el sentido de que constituyen dos funciones variables conforme a las cuales la conciencia procede a su creación moral continua.

7 *Crítica de la razón práctica,* § 7. Cf. la contribución de E. Moutsopoulos a las *Actes du III Congrès de la Société Internationale d'Études Kantiennes de Langue Française,* Atenas, Société Hellénique d'Études Philosophiques, 1997, pp. 1-3.

digitalia
www.digitalia.us

46. DERECHO DE CIUDADANÍA DE LA CULTURA GRIEGA EN EL UNIVERSO CULTURAL EUROPEO: ¿PERENNIDAD O SUPERVIVENCIA?

1. *La herencia.* Es duro, cruel incluso, el juicio emitido sobre Alejandro Magno, según el cual este estratega destruyó la Hélade por negligencia y abandono, pese a haber sabido defender brillantemente el helenismo, salvaguardándolo e imponiéndolo. De hecho, nada o casi nada de lo que constituyó el «milagro griego» del siglo V antes de nuestra era nos habría llegado si la lengua, la civilización y la cultura de la Grecia clásica, el modo de vivir «a la griega», esta *hellénizein* de la que surgirá el término mismo de helenismo, no hubiesen sido propagados e implantados por la voluntad y los cuidados de Alejandro y de sus sucesores en todo el Oriente, vale decir, en todo el mundo más o menos civilizado e históricamente existente de entonces. Desde Macedonia y Egipto, a través del Asia Menor, Palestina y la planicie irania, hasta el Indo, se establecieron por primera vez en la historia una lengua universal, vehículo de una mentalidad casi generalizada, y un pensamiento cuyos sólidos cimientos teóricos ya habían dado pruebas de su importancia. No fueron únicamente los monarcas del período helenístico quienes mantuvieron esta situación cultural, que se eternizó de por sí en razón de la importancia de los valores que abrazaba y que le eran literalmente inherentes, porque habían sido transmitidos por una realidad siempre viva y floreciente que fue universalmente aceptada durante largos siglos y juzgada superior a las realidades culturales a las que había desplazado. Baste citar sólo un ejemplo bien conocido: apenas un siglo después de la

digitalia
www.digitalia.us

muerte prematura de Alejandro —y aquí se puede dar curso libre a la imaginación para tratar de entrever lo que el mundo habría sido si ese civilizador hubiese vivido más—, los judíos de Alejandría, celosos de la preservación de su patrimonio religioso y étnico, se habían olvidado sin embargo hasta de su lengua, hasta el punto de recurrir a la traducción al griego, por lo demás llena de contrasentidos, de sus libros sagrados. Es innegable que el tiempo de las síntesis geniales e irrepetibles del espíritu había quedado muy atrás. No obstante, la elaboración, ya efectuada, de un pensamiento refinado constituía una armadura fuerte y un instrumento poderoso: era necesario expresar, en una lengua digna de los dioses por su riqueza lexical, su precisión semántica y sus posibilidades sintéticas, la continuidad de una herencia filosófica venerada y, además, promover la emisión de ideas nuevas, seguida por la construcción de sistemas teóricos que prolongaban y completaban los de antes en los ámbitos de la contemplación y de la ciencia rigurosa, que los helenos habían sido los primeros en hacer valer.

A causa de su visión política, enteramente dirigida hacia Oriente, Alejandro sin duda alguna había subestimado la importancia del mundo mediterráneo occidental no helénico, que emergía con esfuerzo de su oscuridad histórica. El helenismo disponía en él de bastiones sólidos. En la Magna Grecia, compuesta por Italia meridional y casi toda Sicilia, se habían formado verdaderos centros de vida política y cultural helénica. Sin embargo, la región, geográficamente irregular, no le era conveniente al genio militar del macedonio, cuyas hazañas guerreras tenían lugar en superficies particularmente extensas. Amenazados por los cartagineses antes de serlo por los romanos, desde el punto de vista militar y económico esos bastiones le parecieron probablemente capaces de resistir, aunque fuese de modo provisional. Por otra parte, ¿quién habría podido permanecer insensible a la magia de Oriente? Incómodas, en definitiva, esas regiones de Grecia fueron incluso abandonadas a su suerte y destruidas. Se debe tener en cuenta, sin embargo, que si Grecia no llegó a Roma con las armas, lo hizo con su cultura. Horacio lo ha señalado con expresiones sugestivas. Fueron legión quienes, como Cicerón, estudiaron en Atenas, Rodas y otras partes de Grecia. El Imperio romano que suplantó al Imperio de Alejandro en parte de Oriente se nutrió por entero de lengua, de pensamiento, de cultura, de educación, de religión griegas. En el siglo tercero de nuestra era, Plotino enseñaba en griego a los patricios romanos. En griego también, un siglo más tarde, se celebraba todavía en Roma la litur-

digitalia
www.digitalia.us

gia cristiana. El griego no se eclipsó en el dominio cultural occidental sino en razón de disensiones eclesiásticas muy anteriores al primer cisma; pero la presencia del espíritu griego y de la cultura que le iba unida no desapareció jamás. Durante la alta Edad Media, los clérigos occidentales recibieron la educación preconizada por Platón y practicaron el ejercicio de la dialéctica, edificada sobre los principios que Aristóteles había establecido en el *Organon*. Se trató en vano de evitar acercarse a los problemas de la metafísica aristotélica, que se oponían al dogma cristiano, todavía en plena formación. Este período fue marcado, sin embargo, por la querella de los universales, cuyas raíces se sumergían en la problemática ontológica que Porfirio recibía de Aristóteles. En esta querella, el campo de los realistas, sin estar propiamente opuesto al aristotelismo, enfatizaba, sin embargo, los vínculos que lo unían a Platón. En todo caso, el pensamiento, la educación, la cultura artística occidentales fueron tributarios del helenismo. El arte del período romano, en todas sus manifestaciones, fue la imagen de las expresiones artísticas respectivas del Oriente griego.

2. *La integración.* A lo largo de los tiempos, la cultura griega se introdujo en Occidente siguiendo dos caminos diferentes: uno directo, por Roma; otro indirecto, por África del norte y la península Ibérica. Los comentarios, primero sirios y luego árabes, sobre Platón y Aristóteles y sobre los matemáticos y médicos griegos ejercieron una influencia considerable en la filosofía medieval judía y musulmana. El neoplatonismo no ha dejado de influir en los autores místicos del islam, como Ahmad-al-Ghazali [Algacel], entre otros. Esas corrientes diversas tuvieron como punto de convergencia la Andalucía del siglo XIII, antes de extenderse hacia el norte, sobre todo vistiendo los hábitos de un averroísmo más o menos alterado, combatido por espíritus de la envergadura de Alberto Magno o de Tomás de Aquino. Medio siglo antes, la toma de Constantinopla por los cruzados había provocado el éxodo a Occidente, ciertamente tímido, de eruditos griegos portadores de la herencia platónica, que permanecía viva en Bizancio. Es en este contexto en el que se entiende el florecimiento de un platonismo medieval en Cambridge. Ahora bien, si la tradición franciscana favorecía el acercamiento al platonismo, los dominicos, a su vez, descubrieron que el aristotelismo convenía más a su mentalidad escolástica. La traducción de una gran parte del corpus aristotélico por Guillermo de Moerbeke, obispo latino de Corinto, pese a estar llena de errores, fue acogida favorablemente por Tomás de Aquino, quien se sir-

digitalia
www.digitalia.us

vió de ella a su entera voluntad en su *Suma Teológica* y en su *Suma contra gentiles* para sustentar y consolidar sus ideas, reclamando su indiscutible autoridad. Un siglo más tarde, el griego Demetrio Cidonio, hombre de estado y erudito bizantino, emprendió la traducción escrupulosa y metódica de las obras de Tomás al griego clásico, restituyendo en parte los textos aristotélicos auténticos. Su resultado inauguró una era nueva en la historia de la filosofía griega: si hasta entonces había irradiado hacia Occidente, en adelante no cesó, gracias a un intercambio efectivo de ideas, de acoger y de recrear las ideas provenientes de esta región, unificada espiritual y culturalmente merced a la fuerza del papado.

La Edad Media bizantina y occidental no cultivó las ciencias de manera espectacular, excepto las técnicas. El fuego griego salvó a Bizancio más de una vez de las invasiones bárbaras. En Occidente, los cambios introducidos en la yunta de tracción o en la manera de tallar la piedra tuvieron consecuencias importantes en el arte de la guerra, en la economía y en la arquitectura, lo mismo que en la pintura. El tránsito de la arquitectura romana a la arquitectura gótica vio nacer una escultura renovada, cuyas esbeltas figuras reconocían las formas de Mirón. Y el rico alumbrado de las catedrales favoreció la eclosión del arte de las vidrieras, el vitral, única innovación verdaderamente occidental. Nacido de la música helenística y reformado de nuevo, con los mismos títulos que la monodia bizantina, el canto llano se veía dotado de aptitudes polifónicas. Con la caída definitiva de Bizancio, odiada por Occidente a causa de su heterodoxia, se produjo el gran éxodo de eruditos griegos, éxodo que puso su sello en los centros culturales de Italia, Francia y el mundo germano. Los países de la península Ibérica, atraídos por las promesas económicas de la América recientemente descubierta, dieron la espalda a esta Europa renaciente bajo el impulso del aliento clásico. El pillaje sistemático de los monasterios de la Hélade, en los cuales se había refugiado la sabiduría antigua bajo la forma de manuscritos, enriqueció asimismo los centros occidentales en beneficio de los eruditos ávidos de reconquistar los tesoros de la Antigüedad y de aprovecharlos directamente en favor del hombre moderno que ya se perfilaba sobre un fondo de humanismo. ¿Se debe insistir sólo en el brillo del pensamiento, de las letras, de las artes y de las ciencias? Una manera nueva de comportarse se impuso en la toma de conciencia de una deuda con la cultura que se practicaba hasta entonces casi inconscientemente. Efectivamente, todo llegó a ser como la imagen «auténtica» que se tenía del mundo antiguo. Sin

digitalia
www.digitalia.us

temor a exageraciones, se anunciaba una verdadera integración del helenismo en las sociedades modernas. La filosofía, en primer lugar, favoreció un platonismo repensado a expensas del aristotelismo escolástico. Descartes, aunque formado en el interior de la escolástica, la combatió con sus propias armas. Aprovechando el trabajo de sus predecesores italianos, Bacon abrió nuevos caminos a la investigación científica. El pensamiento fue liberado definitivamente de la presión que la religión había ejercido sobre él. El arte estudió metódicamente la armonía de las relaciones que los griegos consideraban indispensables para la instauración de la belleza, y se conformó con ellas. El barroco arquitectónico fue la salida de una reacción que acentuó el aspecto romano, pero degradando el aspecto griego del clasicismo. No se subrayará nunca lo suficiente la importancia de esa reacción, siempre viva, en la creación, por etapas, de las corrientes desfavorables a todo lo que fue griego. En fin, Rousseau, al igual que Montaigne anteriormente, admiró el lado político de la grandeza de la Hélade, y Winckelmann estableció los fundamentos de la estética clasicista futura, antes de que el Romanticismo, que saludó con entusiasmo la sublevación de los helenos, crease el estado de espíritu que les ayudó a ganar su independencia.

3. *La crisis.* Filosofía, geometría, física, teatro, música, pedagogía, democracia, etc., conceptos griegos por excelencia, son adquisiciones ya viejas de la cultura de Europa, de esta Europa cuyo nombre significa «la mujer del rostro alegre». Son innumerables, por otra parte, los neologismos griegos a que ha recurrido la ciencia. Ninguna lengua, sobre todo el latín, disponía de la plasticidad del griego en materia científica. El griego está siempre presente con todo vigor en el vocabulario de la civilización actual. El cientifismo de la era industrial lo adoptó y, junto a él, asumió los valores morales a los que servía de vehículo. Fueron necesarios los trastornos de la era postindustrial y el traslado más allá del Atlántico del centro de gravedad de la actividad tecnológica y económica para que el vocabulario europeo sufriese la invasión de la terminología anglosajona, también vehículo de valores (conviene recordar aquí que Thomas Jefferson, brillante humanista y futuro presidente de los Estados Unidos, propuso al Congreso de ese gran país la institución del griego como lengua oficial de la Federación, proposición que fue rechazada por una mayoría de sólo un voto). Ninguna lengua de la Europa continental ha podido resistir esa invasión. El vocabulario griego mantuvo sin embargo su puesto, debido en especial a su alta precisión. Pero ese «peligro» no fue el único al que se en-

digitalia
www.digitalia.us

frentó Europa considerada en conjunto. Ya los romanos, y luego Carlomagno, habían logrado reunir «desde arriba» las vastas comarcas que se extendían a lo largo de las dos orillas del Rin, las cuales, precisamente junto a Inglaterra, fueron las primeras en llegar a la era industrial; comarcas, además, en las que Marx esperaba ver puestas en práctica sus ideas, desinteresándose del resto de Europa. Dos guerras catastróficas para el continente fueron suficientes para incitar a construir, esta vez «desde abajo», una Europa que, según la fórmula de Charles de Gaulle, se extendería «del Atlántico a los Urales», una Europa que se anuncia fiable y viable después de tantos acontecimientos decisivos. Apareció a la sazón un «manual» de historia europea, destinado a servir de marco de referencia a la enseñanza de la historia en cada uno de los países de la «comunidad», que transportaba manifiestamente las ideas de círculos ultraconservadores: en él estaba decretado, ni más ni menos, que Europa podía reducirse geográficamente a un dominio circunscrito por la conquista romana, por la Iglesia romana y por Carlomagno —¿por qué no agregar por Marx?—. De creerse esto, la historia de la cultura de Europa «empezaría» en Roma, quedando claro que antes de Roma y fuera de Roma no había ocurrido nada. En el capítulo VIII del «manual» en cuestión se afirmaba que la Bizancio cristiana fue una de las naciones (islámicas, etc.) que habría significado una amenaza para la Europa medieval. Se trataba indudablemente de un nuevo asalto de odio contra todo lo que podía recordar la Hélade y el helenismo. Subyugada, en el fondo, por su «aparente» conquista de Grecia, Roma se ha visto siempre perseguida por el complejo del parricida, que sueña con reducir a la nada el modelo de su propia cultura, terriblemente molesto y difícil a la larga. ¿No estaría en camino de reproducirse una nueva versión de la impostura acaecida tiempos atrás en la arquitectura barroca, por ejemplo? Tranquilicémonos: el lugar que la cultura griega ocupa en el mundo cultural es todavía una plaza *fuerte* en el sentido exacto del término; corroída, quizás, aquí y allá por la supresión de la enseñanza del griego —sin embargo, ya en Polonia se pide su restitución—, pero siempre presente en el vocabulario científico, pudiendo afirmarse que también en los espíritus. Cultura con vocación resueltamente universal, es aceptada y asimilada con entusiasmo en los medios más diversos y en las sociedades que se creería menos preparadas para tal vinculación. Por ser precisamente una cultura con vocación universal, la cultura griega es una cultura de irradiación igualmente universal, como lo fue también su pro-

digitalia
www.digitalia.us

ducto, la cultura romana. Nuestra época favorece con justo título el acceso a todas las culturas de la tierra. La cultura griega está a punto de asumir la realización de este ecumenismo con el mayor éxito. Recordemos las palabras de Isócrates: «son griegos quienes participan en nuestra cultura», palabras que se podrían entender también de manera diferente: «permanezcamos abiertos a los demás, y los haremos griegos». Más que una realidad histórica, la Grecia clásica continúa siendo una idea dinámica.

4. *El futuro.* La verdadera amenaza para Europa viene de otras partes: deriva de la mentalidad inherente a la sociedad de consumo y a la automatización tecnológica. Esta última ha permitido, es cierto, la liberación del hombre-obrero de la sujeción a la que estaba constreñido por la máquina. Pero el problema no es tan simple. La Edad Media fue, se ha visto, un período en el que la ciencia se desarrolló lentamente, pero en el que, por el contrario, las técnicas progresaron muy rápido y el pensamiento, sobre todo el filosófico, aunque sometido a una disciplina dogmática, se mantuvo alerta. Sus principios eran griegos, por lo tanto de buena fabricación y resistentes a toda prueba. Desde el Renacimiento se sabía perfectamente que el origen y la esencia de la civilización moderna eran grecorromanos. Pero de improviso se escucha que dicha civilización sería, de hecho, judeocristiana. El cambio es importante: integra en la realidad cultural un parámetro secundario. Nacido en Palestina, el cristianismo llegó a convertirse pronto en la religión de los gentiles. Pero no se impuso verdaderamente en Grecia, a pesar de la fundación de las primeras comunidades en el siglo I por Pablo de Tarso, más que con el favor de los edictos imperiales. El de Justiniano ordenaba, en 529, el cierre de las escuelas filosóficas de Atenas, donde, sin embargo, muchos pensadores cristianos de valor, como Basilio de Cesarea y Gregorio Nacianceno, habían hecho sus estudios. Los últimos filósofos atenienses se expatriaron para sobrevivir. La mayoría de ellos se trasladó a Persia, donde no enseñaron filosofía, sino griego. Tres siglos fueron necesarios para que Arethas de Cesarea y Focio pudieran preparar en Bizancio la renovación de la tradición filosófica, de la cual Miguel Psellos fue el protagonista tardío. Oswald Spengler pensaba en Europa al hablar de «la decadencia de Occidente». Europa posee todavía recursos inagotables de alta calidad. Dispone de un dinamismo cultural tranquilizador. Cuenta, sobre todo, con una conciencia cultural que toma sus raíces de su pasado tres veces milenario, en el cual la cultura griega permanece como el ingrediente fundamental. El «mañanismo»,

digitalia
www.digitalia.us

filosofía ingenua recientemente aparecida en las sociedades del tercer mundo en vías de desarrollo, rechaza, como es de esperarse, el neocolonialismo y todos los valores morales y culturales del pasado que se transmiten aún, erigiendo en valor cardinal, de manera totalmente contradictoria, el producto interior bruto y su tasa de aumento anual, conceptos del todo capitalistas. Es comprensible la impaciencia que está en la base de esta axiología. Sin embargo, el error principal de una filosofía así está en haber olvidado que la cantidad no se transforma nunca en calidad y que esta última supone, en el plano cultural, grandes esfuerzos redoblados por sacrificios. Armada con la fuerza y la calidad de su cultura, la Europa del futuro está segura, ya desde ahora, de poder resplandecer todavía durante mucho tiempo. Le es suficiente saber responder inteligentemente a la provocación del tiempo presente, permaneciendo fiel a su patrimonio y guardándose de ceder a la ligera a las tentaciones de valor dudoso. ¿Sabrá proponer la universalidad de su personalidad cultural contra el universalismo de lo impersonal de las cifras?

5. *Perennidad o supervivencia.* Bajo esta perspectiva, es inconcebible que la cultura griega no ocupe por pleno derecho un lugar de honor en el interior de un universo cultural que intenta alcanzar la universalidad misma y el respeto a la persona, considerada como el valor real central de toda sociedad. El antropocentrismo griego estuvo y permanece siempre en el corazón de la vida de Europa. Las matemáticas contribuyen, por cierto, al desarrollo de la imaginación. Recordemos, sin embargo, que no hace mucho esta misión estaba confiada todavía al estudio del griego, y que los «fuertes en la lengua» eran asimismo excelentes matemáticos y hombres de acción. Se nota ya un vasto movimiento en favor de la revalorización del estudio de las «humanidades». Europa siempre tendrá necesidad de inventores, es cierto, pero también de creadores. El derecho de ciudadanía acordado a la cultura griega en la Europa cultural no se le podría haber concedido como se concede una pensión a un pariente pobre o desvalido. Los títulos de nobleza de esta cultura no pueden ser discutidos. ¿Sabrá beneficiarse de ello Europa, a fin de preservar la calidad de su propia cultura antigua, contemporánea y futura? ¿Podrá rechazar una cultura de masas? ¿Optará por una cultura capaz de hacer que las masas tengan el rango de elites, inspirándose en el modelo de las sociedades griegas? Las instituciones, las ciencias, las artes, la filosofía europeas, ¿conservarán para siempre el sello de los valores creados por el helenismo?

digitalia
www.digitalia.us

47. *EPILEGÓMENOS.* CULTURA MEDITERRÁNEA, CULTURA EUROPEA: EL FERMENTO GRIEGO

Para el pensador suizo André Bonnard, autor de un sugestivo libro intitulado *Civilisation grecque* (París, Vilo, 1980), «el hombre civilizado es el hombre injertado, aquel que se injerta con el propósito de producir los frutos más sabrosos y nutritivos» (p. 11). Esta definición dinámica es digna de ser subrayada en los párrafos que siguen.

Los grandes grupos humanos viables y fiables, de los cuales el mundo anglosajón es quizás el ejemplo más impresionante, son moneda corriente en nuestra época. Es de suyo evidente que el grupo de poblaciones del subcontinente indio constituye un mundo; pero no puede ser considerado como un dominio de la humanidad dotado de un movimiento abiertamente orientado hacia el futuro; vive, en gran medida, de su propia tradición secular, y el hombre occidental lo interpreta como un dominio polivalente y pluridimensional que ejerce sobre los espíritus una fuerte atracción que proviene de la nostalgia por lo exótico, digamos, por la alteridad. Más coherente, el mundo chino, después de haber flirteado de manera a menudo dramática con modos de vida importados, parece haberse recuperado y querer sumergirse en sus propias raíces culturales, de conformidad con sus tradiciones, sin descuidar, por lo mismo, la persecución de un destino que es manifiestamente el de la humanidad entera.

Los grandes imperios del pasado, el Imperio persa, por ejemplo, fueron seguramente cuadros políticos y administrativos en cuyo interior la unidad de poblaciones con frecuencia diversas fue lograda «desde lo alto»,

digitalia
www.digitalia.us

gracias a la violencia guerrera. La historia ha demostrado que esas entidades eran en extremo frágiles y que estaban sujetas a una rápida dislocación desde el momento en que desaparecía un conquistador genial o se relajaban las rigurosas estructuras cohesivas (más que unificadoras) inicialmente establecidas. Esos imperios, tan diferentes como hayan podido ser en su concepción y en sus rasgos específicos, no podían hacer otra cosa que correr la misma suerte en un plazo más o menos breve.

Por el contrario, los grandes grupos humanos formados «desde abajo», es decir, sobre la base de una cultura y de una civilización comunes, están destinados a mantenerse siempre, aun en condiciones desfavorables. En nuestros días se habla de tal grupo, existente o simplemente deseado, cada vez que se trata de Europa. «Europa, llena de riquezas, cúidate de buscar entre tus numerosos rostros una unidad demasiado perfecta», escribía no hace mucho un gran espíritu europeo, Gaston Berger. En efecto, los grandes grupos humanos no son viables y fiables, como acabo de decir, sino sólo en la medida en que en el momento de formarse políticamente son ya realidades cuya unidad «desde abajo» no puede ponerse en duda. Más que en el ámbito de una civilización, fácilmente uniforme, por cierto, es en el ámbito de la cultura donde se concretiza la unidad de esos grupos: unidad que, lejos de ser simple, hasta simplista, es el resultado, siempre incompleto, de un proceso de interacción y de interpenetración de fuerzas de atracción que actúan a voluntad de las necesidades recíprocas de complementariedad.

Algunas excepciones marginales aparte, la Europa actual es hija del Mediterráneo. Es la cuenca mediterránea la que, desde la Antigüedad más lejana, ha visto nacer las culturas más diferentes, pero también las más auténticamente emparentadas entre sí y que, por decirlo de este modo, se han «derramado» sobre todo el continente europeo. La zona que va de los Pirineos al Cáucaso fue el dominio particular del culto del toro antes de las invasiones arias. El culto del buey Apis a lo largo del valle del Nilo no fue otra cosa que su prolongación. En el momento en que las primeras tribus de helenos invadieron el continente griego y las islas del Egeo, ya habían tenido lugar dramáticas migraciones en el punto de unión entre Asia y África, encrucijada de las rutas provenientes de los grandes lagos africanos y de la planicie irania. Las poblaciones que se instalaron en el sur de Fenicia no eran, a decir verdad, grupos étnicamente homogéneos. Su homogeneidad cultural solamente estaba asegurada gracias a una homoge-

digitalia
www.digitalia.us

neidad religiosa adquirida en el transcurso de largos años de peregrinación por el desierto. Verosímilmente, algunas de estas poblaciones vagabundas se habrían infiltrado en el dominio egeo para dar nacimiento a grupos marginales, identificables porque eran poco asimilables a los helenos. El arribo a Grecia de las primeras olas aqueas obligó, de otro lado, a una parte de las poblaciones minoicas a emigar a su vez hacia Fenicia meridional, donde se las encuentra instaladas con el nombre de filisteos, esos mismos filisteos que dieron su nombre a Palestina.

El mito del rapto de la virgen Europa por Zeus y el de la introducción en Grecia, por Cadmo, de las «letras fenicias» no hacen otra cosa que perpetuar el recuerdo de hechos reales o imaginarios por medio de los cuales la influencia cultural del Oriente Medio se ha volcado en tierra griega (o viceversa). Un incesante ir y venir se inició desde entonces entre las poblaciones del Oriente Medio, incluido el Mediterráneo oriental, que se prolongó, gracias a la navegación, hasta los confines occidentales de ese espacio líquido salpicado de islas y cortado por penínsulas de costas recortadas donde abundaban ya los refugios de piratas y las tiendas de comerciantes. Réplica griega de la epopeya mesopotamia de Gilgamesh, la *Odisea* reproduce las aventuras de los marinos helenos en busca de nuevas salidas comerciales en el curso de sus periplos. Y en busca de otras tierras ricas, con motivo de la primera ola de colonización debida a una emigración masiva, los griegos se instalaron en los puntos más alejados del complejo formado por el Mediterráneo y el Ponto Euxino. Pronto erigidos en estados soberanos, esas tiendas de comercio y esos dominios estuvieron en comunicación permanente entre sí y sus respectivas metrópolis. Gracias al Mediterráneo, el mundo griego conoció una expansión y una extensión inigualadas y se implantó en regiones donde ejerció una actividad cultural intensa. Completamente helenizados o habiendo recibido por lo menos la indiscutible influencia griega, algunas de esas regiones tuvieron enseguida un papel preponderante en la historia política cultural de la Grecia misma.

La segunda ola de migraciones, ocurrida con ocasión de cambios políticos y sociales en las ciudades griegas, se saldó con la fundación de nuevas colonias situadas esta vez no lejos de sus metrópolis, en Italia meridional y en Sicilia muy particularmente, que tomaron el nombre de Magna Grecia. Se elaboraron así las bases de la helenización cultural de las poblaciones de Italia, especialmente de los etruscos, de quienes se conoce su influencia fundamental sobre los romanos. En cambio, la religión, el arte

digitalia
www.digitalia.us

y las costumbres propias de Grecia, instauradas bajo los auspicios de una mentalidad heredada de las civilizaciones prehelénicas y el aporte indoeuropeo sellado con la invasión de los últimos en llegar, los dorios, dieron pruebas de una increíble vitalidad. Implantados en un suelo virgen, esos valores tomaron nuevo brillo. La sofística y la comedia, ¿no son, en cierta medida, productos del helenismo de Sicilia? La filosofía, es decir, el pensamiento separado de la leyenda, ¿no ha nacido en las ciudades griegas de Jonia y no fue cultivada en Elea, en Agrigento, en Tarento antes de alcanzar todo su esplendor en Atenas? ¿No fue, en fin, en Siracusa donde en tres oportunidades Platón, sin éxito, es verdad, intentó actualizar su ideal filosófico? Antes de la helenización del Oriente Próximo y Medio a manos de Alejandro, un helenismo completamente pacífico existía ya en el conjunto de la cuenca mediterránea, un helenismo del cual el mundo llamado por aquel entonces «bárbaro» estaba sin duda impregnado.

El espíritu refinado de la cultura griega se tradujo en una religión que no se ha expresado nunca a través de dogmas, sino por el culto a divinidades antropomorfas por su naturaleza y comportamiento, opuestas a los Baal, Moloch o Yahvé, obscuros e inclinados a la venganza: expresando apenas incertidumbre y equívoco, el Apolo Loxias délfico revelaba a sus fieles, mediante la interpretación de los oráculos, con una pizca de malicia, pero también con benevolencia, su responsabilidad con respecto a sus actos en virtud de su libertad interior. Este espíritu refinado de la cultura griega se tradujo también en un arte igualmente refinado, deudor del arte egeo, minoico, micénico, igual que del arte de Egipto y de Asia. Esto es verdadero no sólo para las creaciones de las artes plásticas, sino también para las de la arquitectura, la poesía, la música y la danza. Germaine Prudhommeau ha demostrado que la danza alcanzó entre los griegos grados de refinamiento cercanos a los de nuestro ballet clásico. Danzas decorosas de origen religioso y apolíneo, como la *emmélie* trágica, y danzas orgiásticas de origen dionisíaco pero gradualmente desprovistas de su carácter sagrado, como el *cordax,* expresión orquestal de la comedia, habrían derivado de las diferentes formas de manifestaciones propias de ciertos cultos no helénicos.

Hay indicios que nos permiten remontarnos hasta los modelos frigios, misios o lidios, eólicos o jónicos, tanto en el campo de la danza como en el de la música, hablando propiamente; es decir, modelos de estructuras artísticas calificadas de «bárbaras» o de helénicas, según el caso, pero pro-

digitalia
www.digitalia.us

venientes en su mayor parte de regiones en contacto permanente con las sociedades llamadas bárbaras. Abundan las alusiones de este género en las obras de los trágicos griegos. En la región que va de los Pirineos al Cáucaso, de la que se ha hablado anteriormente y que claramente se divide en dos ramas, las de las orillas septentrionales y meridionales del Mediterráneo, se ha ejercido en todos los tiempos, y se ejerce todavía, un cúmulo incesante de influencias recíprocas. Habiéndose separado tempranamente del complejo danza-pantomima-música del que formaba parte al principio, la poesía griega fue uno de los vehículos más seguros y preciosos del mensaje de Grecia. Sería necesario recordar aquí que Platón, quien siente nostalgia por las formas artísticas tradicionales abandonadas en su época, aboga en el libro séptimo de *Las Leyes* por un retorno a las figuras en que la palabra poética, la música y la danza estaban en unión perfecta entre ellas, afirmando en cinco oportunidades en el segundo libro de *Las Leyes* que los cantos son en realidad sortilegios.

Sin llegar a adoptar la tesis según la cual esta poesía se habría acomodado en sus comienzos a formas de origen prehelénico, como el hexámetro, a las cuales se habría adaptado bien o mal, estamos obligados a reconocer que, aun en este caso límite, la poesía produjo obras de una calidad y de una riqueza artísticas sin precedentes. El genio griego se ilustra mejor a través de la lengua, de esta lengua, cuya agilidad y armonía se presta a un uso en extremo variado, capaz de expresar por añadidura, gracias a sus inflexiones, desconocidas hasta entonces e irrepetibles después, los matices más finos del pensamiento y del sentimiento humanos. La tragedia, creación a la vez fuerte y exquisita, reestructuró el mito para manipular la materia bruta de éste antes de sugerir al hombre universos en los cuales triunfar a pesar de su propio alejamiento. Encontramos esta liberación del hombre en la escultura, que celebra la belleza del cuerpo humano: partiendo de actitudes hieráticas, rígidas y forzadas, inspiradas por modelos «bárbaros», llegó a un realismo integral pasando por un estadio de idealización con las obras de inspiración casi musical de Polícleto y Mirón. Ambos habían trabajado sirviéndose de *cánones* o, dicho de otro modo, de estructuras numéricas, como la música ya lo había hecho; estructuras, sin embargo, despreciadas y dejadas atrás en el plano de la expresión artística gracias a refinamientos inigualados y cuyos procedimientos, mantenidas todas las proporciones, reaparecen en la arquitectura del Partenón o en las obras de la gran pintura, por ejemplo. Estos hechos no hacen sino confir-

digitalia
www.digitalia.us

mar la tesis en cuyos términos la belleza artística sería el resultado de una «violación de las simetrías».

En fin, el espíritu que anima a la cultura griega se manifestó en la creación más elevada del pensamiento humano: la filosofía, sabiduría suprema en la medida en que trata de ser una *aspiración a la sabiduría.* Debe advertirse aquí el proceso de evolución que permitió al pensamiento separarse y librarse de la tenaza del mito para convertirse en la investigación autónoma del significado del mundo y del valor del hombre. La filosofía, en sus comienzos, se expresó en un lenguaje todavía rígido, en el que dominaban las fórmulas notables pero ambiguas, como en Anaximandro o en Heráclito, antes de que Platón regale al discurso filosófico una flexibilidad artística y de que Aristóteles substituya la rigidez del lenguaje de los presocráticos con el rigor científico de su discurso. Las filosofías helenísticas, en cuanto intentos de investigación y evaluación de los modos de comportamiento ético, representaron excelsamente la concepción realista del hombre.

Con Alejandro y sus sucesores, el mundo griego, implantado un poco en todo el Mediterráneo occidental, perdió una parte de su importancia primera. Las regiones situadas en la cuenca mediterránea oriental y hasta el valle del Indo acogieron la cultura y la civilización griegas y las asimilaron. Si desde el punto de vista político el Imperio de Alejandro corrió la misma suerte que los otros imperios constituidos precipitadamente, su fundador dio pruebas de genio al transplantar a tiempo, en los centros más conocidos de la época, los valores que habían creado la grandeza de la lengua de Sófocles, Platón y Demóstenes. Convertido en lengua corriente, «común», el griego no fue sólo una lengua de intercambios comerciales, sino una verdadera lengua de cultura que unía a las poblaciones más diversas en un conjunto sólidamente coherente, hasta el punto de que aun pueblos celosos de su pasado, como los hebreos, se vieron obligados a recurrir al griego. La traducción de la Biblia judía por los Setenta fue, en esa época, un suceso de importancia capital que tuvo luego un papel preponderante en la aceptación del cristianismo, propagado no sin fracturas con el espíritu griego, pero a un ritmo prodigioso. Según A. Pelletier (*R.E.G.,* 97, 1984, p. 487), «desde la época en que los judíos han tenido conciencia de poseer un texto griego de la Torá conforme a las exigencias críticas de la ciencia alejandrina, han tomado regularmente del griego los términos que les han parecido más apropiados».

digitalia
www.digitalia.us

El aparato desarrollado de resultas de la conquista del mundo mediterráneo por los romanos suplantó el aparato griego preexistente, hasta el punto de que la conquista romana se consolidó con la helenización de Roma y de su propia cultura. Religión, arte, filosofía, a las que sería necesario agregar seguramente cierta concepción tecnológica, fueron expresiones del espíritu griego asimiladas por completo por Roma, de forma que las afirmaciones de Horacio no parecen exageradas: «conquistada, Grecia conquistó a su feroz vencedor». Plotino enseñaba filosofía en griego en la Italia del siglo III de nuestra era, y en el siglo IV el culto eucarístico se celebraba en griego en la misma Roma. Esto indica cuán fácilmente las poblaciones helenizadas, que afluían hacia Italia desde los confines del Imperio romano, habían impuesto su lengua de cultura a las poblaciones autóctonas ya nutridas de cultura griega. Este crisol de razas y de culturas no se había hecho posible a través del latín, sino a través del griego, vehículo prestigioso de una cultura convertida en universal.

Si el Imperio romano pudo subsistir durante varios siglos, la razón está en que, además de su eficiente sistema administrativo, la cultura latina se había más que emparentado con la cultura griega, a la que había absorbido y de la cual había surgido. Esta interpretación de los hechos atestigua el destino respectivo de las dos porciones del Imperio romano, el Imperio de Occidente y el Imperio de Oriente. Después de haber encontrado su identidad helénica, el Imperio de Oriente continuó asumiendo un rol preponderante en Oriente Medio, en los Balcanes y aun en el Imperio ruso. Los pueblos eslavos fueron evangelizados por los hermanos tesalonicenses Cirilo y Metodio, inventores de un alfabeto nacido del alfabeto griego, como el alfabeto latino fue una derivación del alfabeto griego de Cumas de Eolia antes de llegar a ser el alfabeto del todo el Occidente. El Imperio de Occidente tuvo la misión de romanizar a Europa occidental, llevando hasta ella, envueltos en la capa latina, los valores helénicos transferidos en su mayor parte a las instituciones romanas: derecho, administración, arte, pensamiento filosófico, etc. El cristianismo difundido entre galos y germanos tenía, en muchos aspectos, raíces semíticas. Sin embargo, no se puede pasar en silencio la presencia de la influencia filosófica griega desde las primeras frases del cuarto Evangelio o el hecho de que el ciudadano romano Pablo de Tarso, apóstol de las naciones y sin duda alguna quien más ha contribuido a transformar el cristianismo en religión filosófica, había predicado principalmente en griego, en Grecia y quizás también en

digitalia
www.digitalia.us

Roma, antes de encontrar aquí la muerte. También los Padres latinos de la Iglesia, como Agustín, de origen africano, se beneficiaron de una formación filosófica griega digna de los pensadores griegos de nacimiento. Desde la lejana Iberia, los Padres de la Iglesia de Occidente hicieron oír su voz en griego, sin olvidar la fuerza espiritual de los propios Padres griegos en Roma durante los primeros siglos de nuestra era, donde se sucedió intermitentemente una larga serie de papas griegos en la silla de San Pedro.

La lengua y la cultura griegas de la baja Antigüedad y del alto medievo no han cesado de compartir durante siglos la herencia clásica y la nueva concepción cristiana del mundo, tanto en el Oriente como en el Occidente mediterráneos, debido al flujo de las migraciones que iban de las regiones de dominio griego a las regiones de dominación latina. La mezcla de culturas, después de la de razas, se saldó en Occidente con su helenización profunda, aunque poco visible. La cristianización del Occidente se hizo a la par, no con su hebraización, sino con su helenización. Fue a través del griego como el elemento hebraico se inflitró, con el cristianismo, en el mundo latino, siendo a san Jerónimo, traductor de las Escrituras a partir de la *koiné* helenística, a quien se debe el fondo principal de la Vulgata, versión latina de la Biblia cristiana, pronto impuesta en Europa para disfrutar de una liturgia exclusiva durante toda la Edad Media.

Además de la música litúrgica, continuación de la música helenística en Oriente y hasta en Iberia, donde la música andaluza de hoy en día refleja todavía sus acentos, la filosofía fue la expresión por excelencia de la cultura griega en Occidente, donde se manifestó en todo su esplendor, sea como *cuestionamiento* de los problemas esenciales, sea como técnica de investigación metódica y de demostración de la verdad. Considerada desde el punto de vista de ese cuestionamiento, la filosofía medieval, antes del siglo XIII, se condensó en la cuestión de los universales. Desde Porfirio, biógrafo de Plotino, es cierto, pero sobre todo comentarista de Aristóteles, la cuestión de los universales no dejó de preocupar a los espíritus europeos a lo largo de los siglos. Se trataba, teóricamente, de definir la naturaleza de los universales, es decir, las nociones generales bajo las cuales otras nociones particulares pueden ser subsumidas. El asunto interesaba sobremanera al clero en razón de sus implicaciones en el campo teológico, y se adoptaron dos actitudes opuestas: una *realista,* más cercana al platonismo, interpretaba las ideas, esto es, los universales, como seres por excelencia, en consecuencia como realidades. Esta continuidad entre platonismo clásico

digitalia
www.digitalia.us

y realismo medieval desmiente radicalmente las afirmaciones de nuestros contemporáneos, quienes, fijos en clichés y prejuicios que datan del siglo XIX, pretenden que el platonismo es un idealismo más que un ideocentrismo, olvidando que el idealismo es una creación reciente que se remonta al siglo XVIII. La segunda actitud, el *nominalismo,* evocaba una tendencia más sutil, según la cual los universales serían palabras desprovistas de realidad que sirven sólo como instrumentos del lenguaje filosófico o del lenguaje como tal, o también del pensamiento mismo, en el contexto de un paralelismo lógico-gramatical sostenido por la lógica aristotélica y luego por su componente principial, la lógica estoica.

Grandes espíritus filosóficos occidentales hicieron su aparición en el escenario de la historia de las ideas merced a la querella de los universales. Los Roscelin, Pedro Damián y Abelardo no emergieron súbitamente de entre los pensadores de su época; el cuadro de su pensamiento fue elaborado pacientemente en el curso de varios siglos de gestación, gracias a las preocupaciones de sus precursores de renombre. Las fases por las que ha pasado la historia de un problema metafísico no confirman la opinión de ciertos historiadores de la filosofía para quienes el balance del pensamiento filosófico medieval anterior al florecimiento de la escolástica en el siglo XIII (cuando la «querella» clásica por los universales se vio suplantada por la oposición entre la tradición franciscana, platonizante, con Buenaventura, y la tradición dominicana, aristotelizante, con Tomás de Aquino) sería insignificante. En realidad, fue a través de esta actividad, aparentemente estática, como toda la riqueza de la filosofía griega fue transmitida a Europa en condiciones sociales y espirituales negativas para la supervivencia de la libertad de pensamiento. Entendida como una técnica y como un ejercicio espiritual, la filosofía se convirtió rápidamente en una disciplina rigurosa. El *Organon* aristotélico, recopilación de seis tratados de Aristóteles sobre lógica, fue elevado al rango de indispensable por los nuevos dialécticos antes de la edición, en 1621, del *Novum Organon* de Bacon, quien presentó en esa obra una metodología nueva propia de las ciencias experimentales, o más bien la suma metódica de observaciones detalladas formuladas por los representantes del renacimiento científico italiano. Debemos reconocer que Aristóteles fue, comparado con Platón, el gran preferido del pensamiento cristiano del medievo, sin duda porque sus escritos lógicos, de tendencia neutra, lo ponían al abrigo de cualquier acusación por parte de la Iglesia. En el país griego, en cambio, se pudo obser-

digitalia
www.digitalia.us

var un sucederse de períodos alternos de liberalismo y de rigor en el dominio del pensamiento; los primeros coincidían extrañamente, grosso modo, con los períodos de florecimiento de los estudios platónicos y neoplatónicos; los segundos, con los períodos favorables a los estudios aristotélicos.

Se debe advertir, además, que al lado de la vía directa de propagación de las ideas filosóficas y científicas, que partía de Grecia, vía Roma, hasta Occidente, vía que siempre fue seguida durante la Edad Media y ulteriormente, gracias no sólo a los contactos entre las iglesias de Constantinopla y Roma, sino también a las miras poco imperialistas de Carlomagno y de sus sucesores, más tarde con las cruzadas y, finalmente, con el éxodo masivo de los griegos hacia Occidente, siempre ha existido, a partir del siglo VIII y sobre todo a partir del XIII, una vía periférica que, pasando por Siria, bordeaba los países ribereños de la costa meridional del Mediterráneo, hasta España y más allá, alcanzando Colonia o París. Traducidos primero al sirio, los tratados filosóficos y científicos de los grandes espíritus griegos fueron transmitidos a los árabes. De Edesa, en Siria, a El Cairo, a Fez o a Córdoba, otro rostro del helenismo adquiría forma para completar el que había nutrido el espíritu de las elites árabes. El Mediterráneo volvía a ser el centro de un mundo que parecía renacer de sus cenizas. Acogidas por las autoridades espirituales, las matemáticas, la medicina, incluso también las ciencias naturales (salvo las que se referían al fuego griego, cuyo secreto guardaron celosamente los bizantinos), hicieron irrupción en Europa y desde entonces dieron nuevo brillo al espíritu científico de Occidente. El aristotelismo conoció un nuevo período de auge gracias al averroísmo, a través del cual pudo influir en la formación del tomismo, opuesto a él. El tomismo ejerció a lo largo de cerca de cuatro siglos una verdadera dominación sobre los pensadores europeos con los mismos títulos que la transmisión de ciertas técnicas de producción, sin olvidar las técnicas artísticas.

La Edad Media occidental fue, de seguro, una época socialmente retrógada. Sin embargo, la servidumbre, en cuanto institución social, no puede ser comparada con la esclavitud, tan extendida en la Antigüedad. Por añadidura, el Derecho romano, establecido y aceptado en las sociedades medievales, no podía hacer otra cosa que estimular una concepción humanitaria de la noción de la persona, bajo la égida de la Iglesia de Roma. Nada de esto se ve en Bizancio, donde, en un marco institucional análogo, las estructuras sociales no favorecían ni al feudalismo ni a la nobleza hereditaria de tipo occidental ni a la servidumbre, y donde el

digitalia
www.digitalia.us

mismo acceso al trono del Imperio, hasta una época avanzada, estaba abierto a cualquier persona considerada «de valor». Esta divergencia se ha visto afirmada en la concepción de las estructuras artísticas, en la arquitectura, por ejemplo, en cada una de las dos partes de Europa. El tipo de la basílica, impuesto al principio tanto en Oriente como en Occidente, se diversificó enseguida, según el estilo romano o según el estilo bizantino. Hasta el siglo VIII, y a pesar de la diferencia naciente en los estilos regionales, debe ponerse de relieve la movilidad de las formas en el espacio geográfico considerado, de donde, obviamente, se desprende un intercambio de procedimientos. La arquitectura, la escultura, la pintura presentan, en el arte romano, sorprendentes analogías con un buen número de aspectos del arte bizantino anterior a la querella de las imágenes.

Con la arquitectura romana y bizantina fue introducida en los edificios públicos, religiosos y civiles, la utilización del arco semicircular. Desde el siglo IX, en tiempos de Carlomagno, hicieron su aparición nuevas tendencias arquitectónicas, pero la crucería ojival todavía no había reemplazado a la bóveda de arista, ya que los canteros no poseían por aquel entonces la técnica necesaria mediante la cual debía nacer el estilo gótico, ese estilo que, mucho más que el estilo románico o el bizantino, simbolizó la jerarquía celeste, definida por el Pseudo Dionisio Areopagita a imagen de la complejidad de la jerarquía feudal terrestre en sus detalles más sutiles y últimas consecuencias, que ilustran las grandes síntesis teológicas del siglo XIII, las de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Esta complicada armonía fue completada con la integración orgánica, en sus estructuras fundamentales, de elementos pictóricos y esculturales que no tenían nada de ornamental y que se confundían con los elementos arquitectónicos: sustitución, entre otros, del mosaico o del fresco decadentes por el vitral. Esta sustitución se hizo posible gracias a la afluencia de nuevas técnicas de construcción.

Fue en pleno Mediterráneo, especialmente en Sicilia, cruce de dos culturas complementarias, donde la influencia normanda puso su sello al lado de la influencia bizantina y árabe, donde la síntesis de los artes gótico y bizantino alcanzó su apogeo. Gracias a las Cruzadas, la exportación de las formas artísticas, hasta entonces en sentido único, se realizó en las dos direcciones. Las construcciones góticas (o de inspiración más o menos gótica) jalonaron la misma Grecia, Chipre, Tierra Santa y otros espacios que anteriormente vivían exclusivamente, o casi, de sus propios recursos

digitalia
www.digitalia.us

culturales. Pero fue en la escultura donde debía triunfar el arte gótico. Caída en el marasmo en Occidente, despreciada en Bizancio a causa de sus vínculos seculares con el paganismo, la escultura reaparecía bajo formas dinámicas, esbeltas, hasta clásicas, en las catedrales. Son testigos no sólo esas figuras fantásticas que se confunden con la presencia romántica de Quasimodo y que se encuentran en las obras pictóricas de Jerónimo Bosch, el Bosco, sino también las igualmente sublimes del Ángel de la Anunciación de Reims, que se emparentan con el canon clásico más exquisito, anticipando ya el encanto gracioso de las realizaciones de Botticelli o de las más tardías, pero típicamente clásicas, de Canova, cuya sonrisa evoca extrañamente la de las *korai* de la acrópolis de Atenas.

Enviado por el emperador de Alemania a la corte de Bizancio, Liutprando, gran helenista del siglo IX, se extasiaba delante del órgano musical, cuyas posibilidades había apreciado. Instrumental en esa época, la música deja de serlo en la vida de Bizancio a partir del siglo XIII, por razones teológicas, culturales, sociales y económicas. Las técnicas musicales que se remontaban a la época helenística fueron legadas a Occidente en su mayoría, subsistiendo en el país griego sólo una música monofónica, excepción hecha de las polifonías del Epiro, en las que las voces, en lugar de ser independientes unas de otras, guardaron cada una una función jerárquica precisa inalienable, que reflejaba la estructura tardía del Imperio. Réplica occidental de la música medieval griega, proveniente como ella de la misma fuente alejandrina, el canto gregoriano estaba en condiciones de asimilar toda innovación musical técnica de procedencia bizantina. Desde el bajo medievo se desarrolló en Occidente una música polifónica correspondiente a las fuerzas nuevas que, emergiendo de una sociedad impersonal, incapaz de adecuarse a la realidad monolítica ensalzada por la autoridad suprema, comenzaban a dialogar entre sí. Nacida de ese proceso, la música del Renacimiento y de los tiempos modernos, con todas sus realizaciones a la vez únicas e irrepetibles, es menos extraña de lo que podría creerse a primera vista a los modelos aislados que ofrece la música griega de nuestros días, sagrada o profana, en la medida en que ha sabido resistir, evidentemente, a las agresiones, sobre todo persas, de los cinco últimos siglos.

La toma de Constantinopla por los francos a raíz de la cuarta cruzada, a comienzos del siglo XIII, provocó el éxodo a Occidente del primer grupo de eruditos helenos. Las filas de los platonizantes franciscanos de Oxford

digitalia
www.digitalia.us

se vieron entonces enriquecidas por el aporte griego. Dos siglos y medio más tarde, con motivo de la toma de Constantinopla por los turcos, un segundo grupo de emigrantes, el más importante, desplegó las velas y se dirigió hacia la vecina Italia, acentuando una hemorragia que hasta entonces no había dejado de privar al dominio griego de sus espíritus más brillantes. El intercambio continuo entre griegos y occidentales existía, es cierto, en los campos del pensamiento y de las artes (son testigos la traducción al griego clásico de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino por Cidonio y la presencia de elementos de origen italiano en los frescos inimitables de Mistra, últimos vestigios de la gran pintura bizantina del siglo XV). De ahí en adelante, el fermento griego iba a desempeñar un papel activo en el brillo del Renacimiento, al hacerle saborear la Antigüedad clásica tanto en el aspecto científico, religioso, filosófico y artístico como en el institucional, económico y social. La historia del genio europeo en el curso de los últimos siglos es bastante conocida, por lo que es superfluo citar aquí ejemplos en apoyo de una tesis definitivamente aceptada, según la cual la cultura europea, en su inspiración y en su realización, es una cultura esencialmente griega.

Literatura y filosofía, renovadas gracias a la rehabilitación del platonismo triunfante, ciencia y técnica nuevas, inspiradas en las técnicas antiguas, visión del mundo liberado de la dominación religiosa y regreso definitivo a la cosmología de Aristarco, con rechazo paralelo de la cosmología ptolemaica, defendida por la Iglesia, debían llegar no sólo a una rehabilitación pura y simple de los modelos venidos de la Hélade, sino también a una verdadera sumisión a éstos. Por otra parte, el endurecimiento de Roma, engendrado por el movimiento de la Contrarreforma, impuso falsos modelos griegos a una arquitectura y a una pintura al servicio de la grandeza o, más exactamente, de lo grandioso. Lo confirma una arquitectura barroca en la que la omnipresencia de las volutas de inspiración jesuita no podía disimularse en fachadas que imitaban a los templos corintios. En la pintura salida del taller de Rubens, los mitos antiguos fueron representados bajo formas excesivas que alimentaban los sucesos de actualidad histórica, y se consideraba que los desnudos carnosos reproducían los rasgos austeros de heroínas dramáticas. Poco edificante, esta profusión de medios fue calcada en música. Se hizo necesario el genio de Johann Sebastian Bach para abolir las exageraciones del Barroco musical y volver a dar a la música su sentido de plenitud en la economía de la forma. Única-

digitalia
www.digitalia.us

mente la escultura supo resistir este empuje hacia lo superfluo, y hasta se entregó intensamente a la idea de dinamismo, que alcanzó gracias al recurso a la categoría de lo «inconcluso». Baumgarten y Winckelmann, Schiller y Lessing, Beethoven y Hegel, se inspiraron más auténticamente en el espíritu griego.

Si el romanticismo se apartó de la Grecia clásica, fue en cambio vigorosamente atraído por la Grecia renacentista. Los lord Byron y los Victor Hugo, los Delacroix y los Goethe, se inclinaron sobre ella con pasión, hasta con devoción. El siglo XIX generalizó el uso internacional del griego en las disciplinas científicas, hasta el punto de que la medicina moderna parece estar profundamente impregnada de las investigaciones hipocráticas. Un buen número de disciplinas experimentales están en el mismo caso, pese a que en nuestros días los sabios empleen otros medios lingüísticos de comprensión internacional. En las letras y las artes se pierde interés por el aspecto exterior, para beneficio del profundo sentido del mensaje helénico. Anouilh y Cocteau, en Francia, dieron la medida de lo que podía significar este regreso eterno a las fuentes; y Heidegger, por último, inclinándose por el estudio del sentido inherente de las nociones filosóficas griegas tradicionales, puso el acento pertinentemente en la necesidad de un regreso detenido a los orígenes del pensamiento racional.

¿Es necesario proceder al balance de las tesis que acaban de ser expuestas a fin de defenderlas globalmente? Como historiador de las ideas y filósofo de la cultura, he tratado de acercarme a los hechos siguiendo un modelo que no es dialéctico propiamente hablando, sino que expresa mi rechazo a considerar la sucesión de las entidades culturales fuera de las relaciones, las influencias y las interdependencias, manifiestas o escondidas, que las caracterizan. Me era necesario considerarlas en su interacción. La Historia de la cultura, igual que la Historia de las ideas y la Historia en sentido estricto, no avanza necesariamente a saltos. Hay períodos de aceleración histórica, seguidos de períodos de lentitud en la marcha de la historia; pero todo ocurre como si en un marco polifónico, en una «fuga» de tendencias y realizaciones, voces diversas que siguen direcciones diversas se acercasen y luego se alejasen, y como si algunas de ellas tuviesen que desaparecer para continuar su curso a modo de ríos subterráneos antes de volver a brotar con renovado ímpetu, convertidas en fuentes y manantiales, mientras las demás siguen sus caminos respectivos.

digitalia
www.digitalia.us

48. SUPLEMENTO. HISTORIOLOGÍA FILOSÓFICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

¿Disciplina filosófica o histórica? La filosofía está en el centro de las preocupaciones de los filósofos y de los historiadores. Sin pretender plantear, una vez más, un problema debatido hasta la saciedad, estimo útil recordar los datos antes de proceder al examen de algunas indicaciones relativas a cierto deslizamiento que el sentido del término «filosofía de la historia» ha sufrido en los últimos decenios, para apreciar mejor así las numerosas dificultades que se desprenden de ello. El aspecto clásico de la cuestión reviste la forma de un dilema: ¿la Filosofía de la historia constituye un esquema axiológico al que conduciría la investigación histórica propiamente dicha, o un principio en el que deberían inspirarse todas las investigaciones acerca del pasado? En otras palabras, se trata de optar por una interpretación del problema que reconocería a la Filosofía de la historia la importancia, según el caso, de una disciplina a priori o a posteriori.

Nos encontramos, de hecho, en presencia de un dilema doble, en vez de uno simple, a causa de una correlación, considerada necesaria, entre las concepciones respectivas de la Filosofía de la historia y de la Historia en sentido estricto. Una cuestión delicada se plantea entonces: saber si la Historia debe ser considerada simplemente como una aplicación del principio evocado, si la Filosofía de la historia se presenta, por consiguiente, como un resultado de la meditación sobre el devenir histórico, o si la Historia, en cuanto ciencia, es una síntesis verdadera, en cuyo caso la Filosofía de la historia sería sólo una reducción de las «leyes» convertidas por los historiadores en un sistema de valores: dilema doble que complica, ciertamente, la doble acepción del término mismo de historia (por una parte, crea-

digitalia
www.digitalia.us

ción por los individuos y las sociedades humanas de su propio *más-que-ser;* por otra, investigación historiográfica del pasado). Esta fluctuación entre dos significados de la historia, uno de los cuales hace de ella un proceso y el otro una reconstrucción, entraña igualmente fluctuaciones entre los diversos significados posibles de las relaciones entre la historia propiamente dicha y la Historia considerada desde el punto de vista filosófico.

Frente a las dificultades acumuladas por un debate que, por haber sido mantenido en un ámbito especulativo en más de un aspecto, parece no tener salida a primera vista, algunos espíritus positivistas no han dudado en desplazar su interés por el objeto principal de sus investigaciones, llegando inclusive a cambiar completamente de objeto: desplazamiento efectuado desde el campo de la investigación del sentido en que evoluciona la humanidad hacia el campo de la interpretación historiográfica de la actividad humana; dicho de otro modo, desde un campo puramente axiológico hacia un campo en cierta forma técnico. Resulta verdad que se estaba bien estimulado para operar así: de una parte, fracaso tardío del hegelianismo, principal vehículo de las concepciones clásicas de la Filosofía de la historia; de otra parte, promoción de la idea de análisis en el interior del neopositivismo.

Por otro lado, desde hace más de un siglo los historiadores han tenido que plantearse constantemente la pregunta sobre la organización del método histórico, obteniendo como resultado toda una metodología de la Historia que tomaba en cuenta principalmente reglas conforme a las cuales debía hacerse la crítica histórica. Esta metodología, con los otros factores epistemológicos mencionados, fue la base de la formación de una concepción, sobre todo, positivista de la Filosofía de la historia. Por consiguiente, el punto de referencia mantenido firmemente por algunos filósofos de la historia anglosajones, como Collingwood y su escuela, ya no fue el devenir histórico o el fin último de la humanidad, sino la crítica y la apreciación de la marcha de la conciencia del historiador frente a los problemas a los que se enfrenta: especiales o generales, pero siempre precisos.

Desde entonces, el significado de la Filosofía de la historia sufre una depreciación innegable: de lo universal se confina a lo particular; de «filosofía de la historia» se convierte en «filosofía de los hechos históricos». No hay razón para insistir aquí en los puntos débiles de los diferentes aspectos del método histórico, tal cual se utiliza en nuestros días. Lo que debe

digitalia
www.digitalia.us

precisarse es la técnica de apreciación del hecho puesto en adelante a disposición del historiador.

Respecto a la nueva concepción, se constata especialmente *a*) que, por el campo de aplicación que se atribuye, no se identifica de ningún modo con la crítica histórica pura y simple, y que, recurriendo a esta última, la trasciende de alguna manera, en cuanto no se ocupa únicamente de testimonios, sino sobre todo de intenciones; *b*) que, por su inspiración, procede directamente, si no de un empirismo tradicional o de una filosofía del «sentido común» o de un «conductismo» histórico, por lo menos de cierto pragmatismo clásico que está en relación, aunque indirecta, con un pragmatismo más o menos radical de tipo bergsoniano (notemos aquí la distinción que la nueva concepción establece entre significado *externo* y significado *interno* del hecho histórico —William Dray—, este último considerado bajo el aspecto de la propia consciencia del agente histórico y equivalente a su realidad propia, vista «desde dentro»); y *c*) que en virtud de esta última distinción se ve introducida implícitamente en el pensamiento histórico una noción diferente: la de intencionalidad, tomada en un sentido que, lejos de ser puramente fenomenológico, es de inspiración resueltamente pragmática y analítica, y podría calificarse de psicológica en su sentido más amplio.

Estas apreciaciones son suficientes por sí mismas para dar validez e imponer la concepción nueva que conduce a la investigación histórica a resultados de amplitud, riqueza y solidez fuera de duda. Esta concepción hace de la crítica histórica un método aplicable al análisis de los datos objetivos, pero también de los psicológicos. De pronto, ensancha el campo de actividad del historiador y reduce el del filósofo. En este orden de ideas, sería difícil admitir que la concepción mencionada es suficiente para reemplazar las concepciones clásicas de la filosofía de la historia. Como prueba, primero pone en discusión sucesos (o series de sucesos) particulares, cuando no aislados, excluyendo cualquier generalización que, dentro de los límites que se fija, equivaldría a una extrapolación; enseguida, conciencias individuales, que analiza bajo una perspectiva intersubjetiva; y, finalmente, relaciones determinadas entre los sucesos y las conciencias. En los tres casos parece estar definitivamente instalada en el dominio de lo positivo.

En tales condiciones, esta disciplina no conservaría de filosofía de la historia más que el nombre. Más que una metodología de la historiogra-

digitalia
www.digitalia.us

fía, pero menos que una filosofía de la historia en el sentido más o menos admitido tradicionalmente, define una rama nueva aparte, a la que se podría dar el nombre de *historiología filosófica.* Tal profundización del objeto histórico, que facilita la definición del campo en cuyo interior se concretizan las diferentes categorías históricas: *causalidad* (elección de las relaciones entre conciencia y objetivo de la acción), *respectividad* (reciprocidad en las relaciones de actividad y de pasividad, que pueden alcanzar cierto grado de equivocidad), *kairicidad* (reestructuración de los datos temporales con el fin de precisar el «instante propicio»), etc., lleva consigo una visión nueva de los datos históricos, a los que sitúa en más de una oportunidad dentro de una perspectiva «individualista».

Tan importante, hasta decisivo, como pueda serlo, este aporte historiológico, al situar «al lado» de las grandes corrientes axiológicas de la Historia, que parten de Vico y, sobre todo, de Hegel, deja intactos, en primer lugar, a pesar de las objeciones señaladas al inicio, el valor del objeto de la Filosofía de la historia clásica; en segundo lugar, el valor de sus consideraciones sobre los procesos históricos; y, en tercer lugar, el valor de los esquemas posibles en cuyo interior puede continuar manifestándose todavía por mucho tiempo una axiología de la creatividad histórica de la humanidad.

digitalia
www.digitalia.us

BIBLIOGRAFÍA

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

AEMARD D'ANGERS, J. (1963), «Le renouveau du stoïcisme au XVI et au XVII siècles», en *Actes du VII Congrès de l'Association G. Budé,* Aix-en-Provence, Les Belles Lettres.
AHLVERS, A. (1952), *Zahl und Klang bei Platon,* Berna, Haupt.
ARAVANTINOU, A. (1993), «Anaxagoras' Many Worlds», *Diotima,* 21, pp. 98-99.
ARCHER-HIND, R. D. (1888), *The «Timaeus» of Plato,* Londres, Ayer.
ARIAZ MUÑOZ, J. A. (1976), *El sentido del hombre a la luz de la filosofía de la integralidad,* Bolonia (Biblioteca del Giornale di Metafisica, 31/4-6).
ARMSTRONG, A. H. (1948), «Platonic Elements in Saint Gregory of Nyssa's Doctrine of Man», *Dominican Studies,* 1, pp. 113-126.
ARNIM, H. von (1888), *Quellenstudien zu Philo von Alexandria,* Berlín.
AUBENQUE, P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote,* París, Presses Universitaires de France. [Ed. esp.: *El problema del ser en Aristóteles,* trad. de Vidal Peña, Madrid, Taurus (Ensayistas, 176), 1981.]
BABUT, D. (1969), *Plutarque et le stoïcisme,* París, Presses Universitaires de France.
BAEUMKER, C. (1916), *Der Platonismus im Mittelalter,* Múnich (Múnster, 1928).
BAILEY, C. (1926), *Epicurus*, *the extant remains,* Oxford, Clarendon.
BANACOU-CARAGOUNI, N.-Ch. (1976), «Observations sur la descente dans les corps chez Plotin», *Diotima,* 4, pp. 58-64.
BARGÉLIOTÈS, L. C. (1980), *La crítica a Aristóteles en Plethón como expresión del antiaristotelismo en el siglo XV* [en griego], Atenas, Fundación de Investigación y Ediciones de Filosofía Neohelénica (Investigaciones, 1).
BARIGAZZI, A. (1958), «Cinetica degli εἴδωλα nel *Περὶ φύσεως* di Epicuro», *La parola del passato,* 13.
BEARE, J. I. (1906), *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmeon to Aristotle,* Oxford, Clarendon.
BEES, C. (1995), «Quelques reflexions sur l'*epieikeia* aristotélicienne», *Dikè,* 26, pp. 117-126.
BEIERWALTES, W. (1961), «Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins», *Zeitschrift für Philosophische Forschung,* 15, pp. 334-362.

digitalia
www.digitalia.us

BERGER, Gaston (1960), «Caractère et culture de l'Europe», *Revue de la Fondation Européenne de la Culture,* I, 4, pp. 44-51.
BERGSON, H. (1959), *Œuvres,* París, Presses Universitaires de France. [Ed. esp.: *Obras escogidas,* trad. de José Antonio Míguez, Madrid, Aguilar, 1963.]
BERIO, Luciano (1930), *De la danse grecque,* París, Boccard.
BERNAYS, J. (1863), *Die Dialogen des Aristoteles in ihrem Verlhältnis zu seinen übrigen Werken,* Berlín, Herz.
BIDEZ, J. (1932), «La cité du monde et la cité du soleil chez les Soïciens», *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres,* 5.ª serie, 18, pp. 244-294. (También en París, Les Belles Lettres, 1932.)
BIGNONE, E. (1936), *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* Florencia, La Nuova Italia, 2 vols.
— (1940), «La dottrina epicurea del "clinamen", sua formazione e sua cronologia, in rapporto con la polemica con le scuole avversarie», *Atene e Roma,* 8, pp. 159-198.
BOUSSOULAS, N.-I. (1952), *L'être et la composición des mixtes dans le «Philèbe» de Platon,* París, Presses Universitaires de France.
— (1960), «Étude sur l'esthétique de la composition platonicienne des mixtes», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 64.
BOYANCÉ, P. (1937), *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses,* París, Boccard.
— (1963), *Lucrèce et l'épicurisme,* París, Presses Universitaires de France.
BRAÏLAS-ARMÉNIS, P. (1872), *Sobre la misión histórica del helenismo* [en griego], Corfú.
BRAUN, L. (1973), *Histoire de l'histoire de la philosophie,* París, Ophrys (Association des publications près les universités de Strasbourg, fasc. 150).
BRÉHIER, E. (1951), *Chrysippe et l'ancien stoïcisme,* París, Presses Universitaires de France, 2.ª ed.
BRÈS, Y. (1965), *La psychologie de Platon,* París, Presses Universitaires de France.
BRIEGER, A. (1884), «Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leukipp und Demokrit», *Programm Halle.*
— (1888), «De atomorum epicureorum motu principali», *Abhandlungen für W. Herz.*
BRUN, J. (1956), *L'épicurisme,* París, Presses Universitaires de France.
— (1958), *Le stoïcisme,* París, Presses Universitaries de France.
— (1992), *La philosophie de Pascal,* París, Presses Universitaires de France.
BUECHELER, F. (1885), «Οἱ περὶ Δάμωνα», *Rheinisches Museum,* 40.
BURCKHARDT, T. (1954), *Le symbolisme du jeu des échecs,* París.
CARMIRIS, J. (1935-1940), *Thomas d'Aquin*, *Somme théologique* [en griego], Atenas, 2 vols.

digitalia
www.digitalia.us

CARMIRIS, J. (1938), «Influencias externas en la teología ortodoxa» [en griego], *Ecclesia,* t. 16, pp. 137 y ss.

CASSIMATIS, G. (1974), «Le christianisme, l'évolution sociale et le droit, "700 aniversario de la muerte de santo Tomás de Aquino"» [en griego], *Praktika tis Akadimias Athinon,* t. 49, pp. 192-217.

CAZENEUVE, J. (1961), *La mentalité archaïque,* París, A. Colin.

— (1963), «Les cadres sociaux de la doctrine morale stoïcienne dans l'empire romain», *Cahiers Internationaux de Sociologie,* 34, pp. 13-26.

CHAILLEY, J. (1956*a*), «L'hexatonique grec d'après Nicomaque», *Revue des Études Grecques,* 64, pp. 73-100.

— (1956*b*), «Le mythe des modes grecs», *Acta musicologica,* 38, pp. 96-98.

CHERNISS, H. F. (1930), «The Platonism of Gregory of Nyssa», University of Illinois Pubications, *Classical Philology,* VII, pp. 1-92.

CHRISTODOULOU, K. (1975), *La contribution de la pensée classique, notamment du stoïcisme, à la formation de la dialectique apologétique de Pascal,* Atenas, Éditions de l'Université.

CIDONIO, D. (1976-1980), *Corpus Philosophorum Græcorum Recentiorum,* Atenas, Fundación de Investigación y Ediciones de Filosofía Neohelénica, t. 15, 16 y 17A.

COMBARIEU, J. (1909), *La musique et la magie,* París, A. Picard.

CORNFORD, F. M. (1937), *Plato's Cosmology. The "Timaeus" of Plato,* Londres, Routledge.

COULOUBARITSIS, L. (en prensa), «Les principes de l'hénologie dans la *Métaphysique* d'Aristote», en *Aristote, Métaphysique. Actes du Colloque (Thessalonique, 1997).*

COURCELLE, P., O. GIGON, W. K. C. GUTHRIE et al. (1955)*, Recherches sur la tradition platonicienne,* Ginebra, Vandœuvres (Entretiens sur l'antiquité classique, 3).

CRESPY, G. (1965), *De la science à la théologie. Essai sur Teilhard de Chardin,* Neuchâtel, Delachaux-Cahiers Théologiques. [Ed. esp.: *Ensayo sobre Teilhard de Chardin. De la ciencia a la teología,* trad. de Leandro Cuadrado, Salamanca, Sígueme (Hinneni, 59), 1967.]

CROISET, A. (1949*a*), «Notice au *Ménon*», en Platón (1949), *Œuvres complètes,* París, Les Belles Lettres, t. III.

— (1949*b*), «Notice au *Gorgias*», en Platón (1949), *Œuvres complètes,* París, Les Belles Lettres, t. III.

CROISSANT, J. (1932), *Aristote et les mystères,* Lieja / París.

DAL PRA, M. (1950), *La storiografia filosofica antica,* Milán, Bocca.

DANIÉLOU, J. (1944), *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse,* París, Aubier.

digitalia
www.digitalia.us

DANIÉLOU, J. (1958), *Philon d'Alexandrie,* París, Les Temps et les Destins. [Ed. esp.: *Ensayo sobre Filón de Alejandría,* trad. de Florentino Pérez-Embid, Madrid, Taurus (Ensayistas de Hoy, 33), 1963.]

DAWKINS, R. (1941), «The Red Apple», *Ἀρχεῖον Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυροῦ,* Ἐπίμετρον, 6, *Ἐπιτύμβιον Χρ. Τσούντα,* pp. 401-406.

DE WITT, N. W. (1943), «Epicurus: "All sensations are true"», *Transactions of the American Philology Association,* 74.

— (1954), *Epicurus and his Philosophy,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

DELATTE, A. (1934), *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques,* París.

DEVIGNE, R. (1924), *Un continent disparu. L'Atlantide, sixième partie du monde,* París, G. Crès.

DIÈS, A. (1942), «Unité et multiplicité de la vertu», *Revue d'Études Grecques,* 55, pp. 11 y ss.

— (1950), Introducción a la edición de *El Político,* París, Les Belles Lettres, pp. VII-LXV.

DILLON, J. (1991), *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity,* Aldershot, Variorum.

DRABKIN, T. E. (1938), «Notes on Epicurean Kinetics», *Transactions and Proceedings of the American Philology Association.*

DUCROT, C. (1953), *Présence et absence de l'être,* París, Seghers.

DUHEM, P. (1914), *Le système du monde,* París, Hermann, t. 2.

DUMOULIN, B. (1988), «Sur l'éthique théonome du premier Aristote», *Les Études Philosophiques,* 44, 2, pp. 167-179.

DUNLAP, K. (1916), «Time and Rhythm», *Psychology Bulletin,* 13, pp. 206-207.

ÉLORDUY, É. (1936), «Die Sozialphilosophie der Stoa», *Philologus,* suplem. 28/3.

ESTÈVE, J. (1902), *Les innovations musicales dans la tragédie grecque à l'époque d'Euripide,* Nîmes, Institut National de France.

FESSARD, A. (1931), «Les rythmes nouveaux et les oscillations de la relaxation», *L'Année Psychologique,* 32, pp. 49-117.

FILÓN DE ALEJANDRÍA (1955), *De opificio mundi,* introd., trad. y coment. de R. Arnaldez, París. [Ed. esp.: *Obras completas,* trad. de José M.ª Triviño, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1975, 5 vols. Ed. cat.: *La llibertat de l'home virtuós. La creació del món. L'emigració d'Abraham,* trad. de Josep Montserrat i Torrents, Barcelona, Laia (Textos filosòfics, 23), 1983.]

FLASHAR, H. (1965), «Platon und Aristoteles im "Protreptikos" des Jamblichos», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1.

digitalia
www.digitalia.us

FOREST, A. (1984), «M. F. Sciacca», en *Dictionnaire des philosophes,* París, Presses Universitaires de France, t. 2, p. 2352.

FOUILLÉE, A. (1904), *La philosophie de Platon,* París, Hachette, 2.ª ed. (ed. orig., 1869). [Ed. esp.: *La filosofía de Platón,* trad. de Edmundo González-Blanco, Madrid, La España Moderna, 1908.]

FREUD, S. (1900), «Die Traumdeutung», en *Gesammelte Werke,* Londres, Imago, t. 3. [Ed. esp.: *La interpretación de los sueños,* trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 0627-0629), 1999, 3 vols.]

FURNARI LUVARA, C. (1989), «Le origini siceloti della retorica», en *La cultura filosofica della Magna Grecia,* Mesina, G. B. M.

GABAUDE, J. M. (1983), «Les plaisirs selon Épicure», *Diotima,* 11, pp. 210-214.

— (1984), «Anthropologie épicuriste du plaisir», *Revue de l'Enseignement Philosophique,* n.º 34, t. 6, pp. 1-13.

— (1990), «Evanghélos Moutsopoulos, philosophe du kairos», en *Du vrai, du beau, du bien. Études philosophiques présentées à E. Moutsopoulos,* París, Vrin, pp. 14-25.

— (1991-1992), «Éclairage sur le kairos à partir de la philosophie de Bergson», *Philosophia,* 21-22, pp. 349-357.

— (1992), «L'avènement grec de la parrhésie», en *2500 Years of Democracy,* Atenas, pp. 103-108.

— (1997), «Doctrine stoïcienne de la vertu et vertu kantienne», en *Droit et Vertu chez Kant. Kant et la philosophie grecque et moderne,* Atenas, pp. 246-250.

GALLAVOTTI, C. (1930), «L'estetica greca nell'ultimo suo cultore (il neoplatonico Proclo)», *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino,* serie 2, t. 67 (Classe di Scienze Mor., Stor. e Filol.).

GAMMELLI, G. (1930), *D. Cydonès, Correspondance,* París.

GAUTHIER, R. A. (1958*a*), *Introduction à la traduction de l'Éthique à Nicomaque,* Lovaina.

— (1958*b*), *La morale d'Aristote,* París, Presses Universitaires de France.

GAVALAS, G. (en prensa), «Filage et tissage au IIIe millénaire dans les Cyclades», en *Actes du IIIe Congrès sur les Cyclades* (Santorín, 1995), Atenas, Société d'Études Cycladiques.

GERSTER, G. (1972), *Kirchen im Fels. Entdeckungen in Äthiopien,* Zúrich, Atlantis, 2.ª ed. aum.

GIUFFRIDA, P. (1950), *L'epicureismo nella letteratura latina,* Turín, S. Gheroni.

GOLDSCHMIDT, V. (1947), *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique,* París, Presses Universitaires de France.

GRONAU, K. (1914), *Poseidonius und die jüdische-christliche Genesisexegese,* Leipzig / Berlín, Teubner.

digitalia
www.digitalia.us

GRUMBACH, E. (1932), *Physis und Agathon in der alten Stoa,* Berlín, Weidmann (Problemata, 6).
— (1953), *Le système stoïcien et l'idée de temps,* París, Vrin.
GUSDORF, G. (1949), *Traité de métaphysique,* París, A. Colin.
HAIR, H. (1982), «Le bien selon l'éthique d'Aristote», *Les Études Philosophiques,* 44, pp. 181-193.
HANDSCHIN, J. (1948), *Der Toncharakter,* Zúrich.
HASLUCK, F. W. (1929), *Christianity and Islam under the Sultans,* Oxford, Clarendon.
HEIBERG, J. L. (1887*a*), *Bitrag til Mathematikers Historie hos Byzantinerne.*
— (1887*b*), *Der Byzantinische Mathematiker Leon,* Estocolmo, Bibliothek Mathematik.
HOFFMANN, E. (1923-1924), «Platonismus und Mittelalter», *Vorträge der Bibliothek Warburg,* 3.
— (1960), *Platonismus und christliche Philosophie,* Zúrich, Artemis.
HUIT, Ch. (1894), «Le platonisme à Byzance et en Italie à la fin du moyen âge, c.r.», en *III Congrès Scientifique International Catholique,* Bruselas, Sciences philosophiques, pp. 293-309.
HUME, D. (1882), «An Inquiry Concerning Human Understanding», en *The Philosophical Works,* ed. de Th. Grose, Londres, Longmans, Green. [Ed. esp.: *Investigación sobre el conocimiento humano,* trad. de Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo. Filosofía, 4423), 2001.]
IVANKA, E. von (1936), «Vom Platonismus zur Theologie der Mystik», *Scholastik,* 11, pp. 163-195.
— (1948), *Hellenismus und Christliches Denken im frühen byzantinischen Geistesleben,* Viena, Herder.
— (1964), *Plato christianus,* Einsielden.
JAEGER, W. (1923), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Berlín, Weidmann. [Ed. esp.: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual,* trad. de José Gaos, México, FCE, 1946.]
JAGU, A. (1946), *Zénon de Cittium, son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne,* París, Vrin.
JANKÉLEVITCH, V. (1960), *Le pur et l'impur,* París, Flammarion. [Ed. esp.: *Lo puro y lo impuro,* trad. de José Luis Checa Cremades, Madrid, Taurus, 1990.]
JANNONE, A. (1953), «Sull'interpretazione d'un passo di Aristotele (*Polít.,* II, 1, 1261a27)», *Giornale Italiano di Filologia,* 6, 2, pp. 149-151.
JEANMAIRE, H. (1949), «Le Satyre et la Ménade. Remarques sur quelques textes relatifs aux danses "orgiaques"», en *Mélanges Charles Picard,* París, t. 2, pp. 463-473.
— (1951), *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus,* París, Payot.

digitalia
www.digitalia.us

JENS, W. (1955), *Die Stichomythie in der frühen griechische Tragödie,* Múnich, Beck.

JUGIE, M. (s.a.), «D. Cydonès et la théologie à Byzance au XIV et XV siècle», *Echos d'Orient,* t. 7.

— (1909), «Cydonès», en *Dictionnaire de théologie catholique,* París, 1909, t. 3, p. 2454.

KALIBANSKY, R. (1939-1950), *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus platonicum medii ævi,* Londres, Warburg Institute.

— (1941-1943), «Plato's "Parmenides" in the Middle Ages and the Renaissance. A Chapter in the History of Platonic Studies», *Medieval and Renaissance Studies,* I, pp. 281-330.

KARGL, J. (1913), *Die Lehre der Stoiker vom Staat,* Erlangen.

KELESSIDOU, A. (1969), *La purification du divin chez Xénophone,* Atenas.

KILB, G. (1939), *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero,* Friburgo de Brisgovia.

KIRK, G. S., y J. E. RAVEN (1957), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts,* Cambridge, Cambridge University Press. [Ed. esp.: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos,* trad. de Jesús García Fernández, Madrid, Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 63), 1969.]

KOENIG, A. (1914), *Lucreti de simulacris et de visu doctrina cum fontibus comparata,* Dissertation, Greiswald.

KOLLER, H. (1954), *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Audruck,* Berna, A. Francke.

KOUTLOUKA, M. (1992), «La formule stoïcienne "abstine, sustine", fut elle acceptable en Grèce?», *Diotima,* 20, pp. 92-99.

KOUTRAS, D. (1968), *La notion de lumière dans l'esthétique de Plotin,* Atenas (Bibliothèque Saripolos, n.º 2).

— (1991), «L'*épieikeia* en el marco de la filosofía práctica de Aristóteles», en *Los valores: tradición y creación* [en griego], Atenas, pp. 145-153 (Publicaciones de la Sociedad Helénica de Estudios Filosóficos. Testimonios, 1). (También, en *Dialogues Juridiques,* 1, 1994, pp. 56-64.)

KRISTELLER, P. O. (1967), *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance,* Montreal / París, Vrin.

KRUGER, G. (1961), *Critique et morale chez Kant,* París, Beauchesne.

KRUMBACHER, K. (1897), *Geschichte des byzantinischen Literatur,* Múnich, 2.ª ed.

KUCHARSKI, P. (1949), *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon,* París, Presses Universitaires de France.

digitalia
www.digitalia.us

LAFRANCE, Yvon (1981), *La théorie platonicienne de la doxa,* París / Montreal, Les Belles Lettres / Bellarmin (Collection d'Études Anciennes / Noêsis).

LASSERRE, F. (1954), *Plutarque. De la musique,* Olten / Lausana, Urs Graf.

LAVALLETTE, P. (1934), «La doctrine de l'âme chez Lucrèce», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses,* 14, pp. 1-37.

LENZ, F. (1933), «Bemerkungen zu den Platonscholien», *Philosophische Wochenschrift,* 53, pp. 403-408.

LERNER, M.-P. (1969), *La notion de finalité chez Aristote,* París, Presses Universitaires de France (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris-Sorbonne, serie «Recherches», n.º 47).

LÉVINAS, E. (1947), *De l'existence à l'existant,* París, Éditions de la revue Fontaine.

LEVY, A. (1950), «Il problema dell'errore nell'epicureismo», *Rivista critica della storia della filosofia,* 5, pp. 50-54.

LÉVY-BRUHL, L. (1922), *La mentalité primitive,* París, Alcan (varias reeds.; entre ellas, París, Presses Universitaires de France, 1960, 15.ª ed.). [Ed. esp.: *La mentalidad primitiva,* trad. de Gregorio Weinberg, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.]

— (1931), *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive,* París, Alcan.

LINFORTH, I. M. (1946), «The Corybantic Rites in Plato», *California Studies in Classical Antiquity,* 13, pp. 121-161.

LIPMANN, E. O. von (1934), «Die Lehren der Atomistik bei Lucretius», *Mél. Bidez,* t. 2, pp. 585-601.

LOERNERTZ, R. (1956-1960), *Cydonès, Correspondance,* 2 vols., Ciudad del Vaticano (Studi e Testi, 186).

LOWLER, B. (1927), «The Maenads. A Contribution to the Study of Dance in Ancient Greece», *Memoirs of the American Academy in Rome,* 6, pp. 69-112.

LUCCIONI, J. (1958), *La pensée politique de Platon,* París, Presses Universitaires de France.

MANCINI, G. (1912), *La pedagogia stoica,* Aprino.

— (1940), *L'etica stoica da Zenone a Crisippo,* Padua, Cedam, 2.ª ed. (ed. orig., 1911).

MANN, W. (1936), *Beiträge zur Kenntnis der sozial- und staatsphilosophischen Anschauungen der Hauptvertreter der neueren Stoa,* Halle.

MANOS, A. (1990), *La ontología de la pasión en la obra de Plotino. El problema del mal* [en griego], Atenas (Publicaciones de la Sociedad Helénica de Estudios Filosóficos. Investigaciones, 6).

MARGARITOU-ADRIANESSI, H. (1994), *Le radici italiane del fondamento ontologico ed epistemologico del concetto de la forma nella filosofia di P. Brailas-Armenis,*

digitalia
www.digitalia.us

Atenas, Universidad de Atenas / Fundación de Investigación y Ediciones de Filosofía Neohelénica (tesis doctoral).
MASAI, F. (1956), *Le platonisme de Mistra,* París, Beck.
MAU, J. (1954), «Raum und Bewegung. Zu Epikurs Brief an Herodot», *Hermes,* 82, pp. 13-24.
MERCIER, A. (1982), «Le viol des symétries comme principe structurel de la création artistique», *Diotima,* 10, pp. 72-75
MICHELIS, P. A. (s.a.), «Refinements in Architecture», *Journal of the American Architecture C.,* 14/1, pp. 19-43.
MONT-MOLLIN, D. de (1951), *La poétique d'Aristote,* Neuchâtel.
MONTUORI, M. (1991), «Socrates *iuste* o *iniustissime* Condemned», en *The Socratic Problem,* Amsterdam, J. C. Gieben.
MORAUX, P. (1951), *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote,* Lovaina, Éditions Universitaires.
MORDTMANN, J. (1922), «Miszellen, 1: Über den "roten Apfelbaum (κόκκινη μῆλια)" und den "Einbaum (Μονοδέντριον)"», *Islam,* 12, pp. 222-226.
MOREAU, J. (1939*a*), *L'âme du monde, de Platon aux Stoïciens,* París, Les Belles Lettres.
— (1939*b*), *La construction de l'idéalisme platonicien,* París, Boivin.
— (1951), *Réalisme et idéalisme chez Platon,* París, Presses Universitaires de France.
MOULINIER, L. (1958), *Quelques hypothèses relatives à la géographie d'Homère dans l'Odyssée,* Aix-en-Provence, Ophrys.
MOUTSOPOULOS, E. (s.a.), «Le droit à la culture d'après Platon», en *Charis. Dédicace à Nicolas Melanitès,* Atenas, Éditions de l'Université d'Athènes, pp. 171-176.
— (1944), «Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon», en *Poïésis et Techné. Idées pour une philosophie de l'art,* Montreal, Montmorency, t. 3, *Évocations et résurgences,* pp. 64-75.
— (1958*a*), «De la condition ontologique de l'art dans le "Sophiste" de Platon» [en griego], *Athéna,* 62, pp. 369-378.
— (1958*b*), *La dialectique de la volonté comme fondement de l'esthétique, et le système de Schopenhauer,* Atenas.
— (1959*a*), *La musique dans l'œuvre de Platon,* París, Presses Universitaires de France (2.ª ed., 1989).
— (1959*b*), «Sur quelques fragments du "Symposion" aristotélicien», *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix,* 33, pp. 139-147.
— (1959*c*), «La critique d'Anaxagore chez Moréri et Bayle», *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix,* 33, pp. 149-153.

digitalia
www.digitalia.us

MOUTSOPOULOS, E. (1960*a*), *Le problème du beau chez P. Brailas-Arménis,* Aix-en-Provence, Ophrys.
— (1960*b*), «Byzance et l'hellénisme médiéval», *Bulletin de l'Association G. Budé,* pp. 389-396.
— (1961), *La pensée et l'erreur* [en griego], Atenas, Hermes.
— (1962*a*), «Une philosophie de la musique chez Eschyle», *Revue des Études Grecques,* 75, pp. 398-452.
— (1962*b*), «Durée ontologique et conscience», *Néa Hestia,* 72, pp. 1101-1102.
— (1962*c*), «La critique du platonisme chez Bergson», *Athéna,* pp. 192-283
— (1963*a*), «Dialectique musicale et dialectique philosophique chez Platon», *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix,* 37, pp. 159-163.
— (1963*b*), «L'imagination formative», *Annales d'Esthétique,* 2, pp. 64-71.
— (1963*c*), «G. Berger et la culture européenne», *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix,* 37, pp. 165-167.
— (1963*d*), «L'accomplissement ontologique de l'homme», en *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía,* México, UNAM, pp. 271-273.
— (1964), *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne,* Aix-en-Provence, Ophrys (Publications des Annales dans la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix, 41).
— (1965*a*), «De la quadruple racine de la raison pratique», *Athéna,* 69, pp. 12-16.
— (1965*b*), «L'importance du merveilleux dans le "Théetète" platonicien», *Parnassos,* pp. 83-87.
— (1965*c*), «L'être accompli», *Les Études Philosophiques,* 20, pp. 3-13.
— (1966*a*), «Vers un élargissement du concept de vérité: le presque-vrai», *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*, 40, pp. 189-196.
— (1966*b*), «L'histoire de la philosophie comme science historique et métahistorique» [en griego], *Parnassos,* 8, pp. 367-387.
— (1966*c*), *Du mythe à la raison,* Salónica, Cartaganis.
— (1967*a*), *Phénomenologie des plaisirs,* Atenas, Universidad de Atenas, pp. 5-6.
— (1967*b*), «La objetivación de la intencionalidad de la conciencia. Hacia una fenomenología de los valores» [en griego], *Anuario Científico de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Atenas,* pp. 461-539.
— (1968*a*), «Science harmonique et empirisme chez Platon», en *Actes du XII^e^ Congrès International d'Histoire des Sciences,* París, t. 3, fasc. a, pp. 109-112.
— (1968*b*), «*Le clinamen,* source d'erreur», en *Actes du VIII Congrès G. Budé,* París, pp. 175-182.
— (1968*c*), «Phénomenologie de l'expansion humaine», en *XIV Congrès International de Philosophie,* Viena, Université, t. 6, pp. 421- 435.

digitalia
www.digitalia.us

MOUTSOPOULOS, E. (1969*a*), «La conscience de l'espace», *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*, pp. 159-367 (nueva ed., E. Moutsopoulos, 1997*d*).
— (1969*b*), «Au pays du sourire ou la polyvalence d'une activité psychosomatique», *Annales d'Esthétique,* 8, pp. 99-118.
— (1969*c*), «Arts libéraux et philosophie à Byzance, II: Éthos et "universaux" dans la tradition musicale byzantine», en *Actes du IV Congrès International de Philosophie Médiévale, Montréal (1967),* Montreal, Institut d'études médiévales; París, Vrin, pp. 79-88.
— (1969*d*), «El problema de lo imaginario en Plotino» [en griego], *Anuario Científico de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Atenas,* pp. 94-174.
— (1969-1970), «Platon et la philosophie byzantine. Actualité et perspectives», *Annuaire de la Société d'Études Byzantines,* 67, pp. 76-84.
— (1970*a*), «Platon et la philosophie byzantine», *Annuaire de la Société des Études Byzantines,* pp. 76-84.
— (1970*b*), «L'argument ontologique chez P. Braïlas-Arménis», en H. Kohlenberger (ed.), *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Cantorbery,* Fráncfort del Meno, Minerva, pp. 303-307.
— (1971*a*), «Quelques réflexions sur la "participation" musicale chez Plotin», *Philosophia,* 1, pp. 379-389.
— (1971*b*), «Volonté et intentionnalité», en *Questionnements philosophiques,* Atenas, Hermès, t. 1, *Conscience et création,* pp. 249-253.
— (1971*c*), «Le vieillissement et le problème des catégories temporelles», en *Questionnements philosophiques,* Atenas, Hermès, t. 1, *Conscience et création,* pp. 124-155.
— (1971*d*), «Sur la participation musicale chez Plotin», *Philosophia,* 1, pp. 379-389.
— (1972), *La connaissance et la science,* Atenas, Éditions de l'Université.
— (1974*a*), *L'itinéraire de l'esprit,* Atenas, Hermès.
— (1974*b*), «Masse et intervalle dans le "Timée" de Platon», en *Proceedings. XIVth International Congress of the History of Science,* Tokio / Kioto, t. 2, pp. 65-67.
— (1974*c*), «Plato's Ontology of Art», *Diotima,* 2, pp. 7-17.
— (1974*d*), «La catharsis tragique chez Aristote: une énigme?», *Diotima,* 2, pp. 248-250.
— (1974*e*), «La notion de kairicité historique chez Nicéphore Grégoras», en *Actes du XIV Congrès International des Études Byzantines (1971),* Bucarest, t. 2, pp. 217-222 (también en *Byzantina,* 4, 1972, pp. 207-213).
— (1974*f*), «L'hellénisation du thomisme au XIV siècle», en *Atti del Congresso Internazionale S. Tommaso,* Roma / Nápoles, Domenic. Italiane, t. 2, pp. 324-328.

digitalia
www.digitalia.us

MOUTSOPOULOS, E. (1975*a*), *La philosophie de la musique dans la dramaturgie antique. Formation et structure,* Atenas, Hermès.
— (1975*b*), *Les plaisirs. Recherche phénomenologique de quelques états privilégiés de la conscience,* 2.ª ed., Atenas, Grigoris (ed. orig., 1967).
— (1976), «L'hellénisation du thomisme au XIV siècle», en *Atti del Congresso Internazionale S. Tommaso,* Nápoles, Domenic. Italiane, t. 2, pp. 324-328.
— (1977*a*), *Les crises historiques,* Atenas, Université d'Athènes.
— (1977*b*), «Aliénation ou "plus-être"? Vers une axiologie des plaisirs», *Revue Philosophique,* 102, pp. 455-458.
— (1977-1978), «Les crises historiques», *Université d'Athènes. Discours officiels,* 22, pp. 57-72.
— (1978*a*), *Questionnements philosophiques,* Atenas, Université d'Athènes, t. 2, *Récurrences et restructurations.*
— (1978*b*), *Conformisme et déformation. Mythes conformistes et structures déformantes,* París, Vrin.
— (1978*c*), «Maturation et corruption. Quelques réflexions sur la notion de kairos», *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Comptes Rendus de ses Séances,* 131, 1, pp. 1-20.
— (1978*d*), «La technique de reconstitution des citations aristotéliciennes chez Démétrius Cydonès», en *Actes du Congrès «Aristote»,* Salónica, 1978, t. 2, pp. 162-167.
— (1979*a*), «Possibilité et limites d'une histoire "sérielle"», *Diotima,* 7, pp. 204-205.
— (1979*b*), «Sophistique et argumentations de la liberté humaine dans les sociétés contemporaines», en *Persuasione e libertà nel mondo contemporaneo,* Palermo, Manfredi, pp. 11-17.
— (1979*c*), «Structure et valeurs de l'historicité humaine dans quelques aspects de la poésie épique, didactique et tragique grecque», *Diotima,* 7, pp. 142-146.
— (1979*d*), «Déviation temporelle ou kairique?», *Diotima,* 7, pp. 129-131.
— (1979*e*), «Influences aristoteliciennes dans les traductions des œuvres de saint Thomas par Démétrius Cydonès», en *Actes du VI Congrès International de Philosophie Médiévale, Bonn (1977).*
— (1980*a*), *La critique du platonisme chez Bergson,* París, Vrin (2.ª ed., 1997; orig. en griego, Atenas, Grigoris, 1980).
— (1980*b*), *Le problème de l'imaginaire chez Plotin,* París, Vrin.
— (1981*a*), «Sur la connotation axiologique de l'ontologie platonicienne», *Diotima,* 9, p. 129.
— (1981*b*), «Le modèle de l'œuvre d'art: idéalisme ou pragmatisme?», en *La représentation. Actes du XVII Congrès de l'A. S. P. L. F. (1980),* Estrasburgo, pp. 300-302.

digitalia
www.digitalia.us

MOUTSOPOULOS, E. (1981*c*), «Modèles historiques et modèles culturels», *Humanitas,* 22, pp. 19-23 (publicado también en *Diotima,* 25, 1997, pp. 143-147).
— (1981*d*), «Une philosophie de la dynamique créative», en *Philosophes critiques d'eux-mêmes,* Berna, P. Lang.
— (1981-1982), «Histoire et temporalité chez Hegel», en *Hegel-Jahrbuch,* Roma, Jouvence, pp. 39-51.
— (1982*a*), «L'évolution du dualisme platonicien et ses conséquences pour le néoplatonisme», *Diotima,* 10, pp. 179-181.
— (1982*b*), «La structure de l'espace chez Proclo», *Revue Philosophique,* 107, pp. 419-433.
— (1982*c*), «Nausée et catharsis des passions», *Diotima,* 10, pp. 76-78.
— (1983), «Kairophyés. Sur la conception finaliste de l'espace chez Proclo», en *Mélanges Édouard Delebecque,* París, Laffitte, pp. 313-320 (Publications de l'Université de Provence).
— (1984*a*), «Alternative Processes in Artistic Creation», en *Proceedings of the 8th International Wittgenstein-Symposium (Kirchberg am Wechsel, 1982),* Viena, Hölder, 1984, parte I.
— (1984*b*), *Une philosophie de la kairicité,* Atenas, Cardamizza.
— (1984*c*), «Musique grecque ou "barbare" (Eurip., *Ifig. Taur.,* 179-184)?», *Eirene,* 21, pp. 25-31.
— (1984*d*), «Kairos et histoire», *Actes de l'Académie d'Athènes,* 59, pp. 532-553.
— (1984*e*), «Théorie de la volonté», en *Questionnements philosophiques,* Atenas, Éditions de l'Université d'Athènes, t. 3, *Vécus et actions,* pp. 213-272.
— (1984*f*), «¿La moral de Demócrito es una moral del "kairos"?», en *Actes du Congrès «Démocrite» (1983),* Xanthi, t. 1, pp. 317-326.
— (1984*g*), «De la réduction des catégories temporelles à l'énergie interventionnelle du divin», en *Questionnements philosophiques,* t. 3, *Vécus et actions,* Atenas, Université d'Athènes, pp. 447-449.
— (1985*a*), *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus,* París, Les Belles Lettres.
— (1985*b*), «Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon», en *Musique et Philosophie. Actes du Colloque de Dijon (1983),* Dijon, Société Bourguignonne de Philosophie, pp. 3-14.
— (1985*c*), «La fonction du *kairos* selon Aristote», *Revue Philosophique,* 110, 2, pp. 223-226.
— (1986), «Sur l'idée de médiété ontologique», en *Les corps intermédiaires,* Atenas, École des Hautes Études Industrielles, pp. 296-301.
— (1987*a*), «Sur les rapports entre Platon et Archytas», *Actes de l'Académie d'Athènes,* 62, p. 306.

digitalia
www.digitalia.us

MOUTSOPOULOS, E. (1987*b*), «Les structures de la temporalité en Watteau», en *Antoine Watteau (1684-1721). Le peintre, son temps et sa légende,* París / Ginebra, Champion-Slatkine, pp. 143-148.
— (1988), «Kairos ou l'humanisation du temps», *Diotima,* 16, pp. 129-131.
— (1989*a*), «La transtructuration du mythe dans la tragedie», en *L'héritage du monde grec,* París / Bruselas, Vrin / Ousia, pp. 31-44 (Cahiers de Philosophie Ancienne, 7). (Publicado también en *Du banal au merveilleux. Mélanges L. Jerphagnon,* Saint Cloud, E. N. S. Fontenay, 1989, pp. 179-188 [Les Cahiers de Fontenay, 55-57].)
— (1989*b*), «Le modèle empédocléen de pureté élémentaire et ses fonctions», en *La cultura filosofica della Magna Grecia,* Mesina, G. B. M.
— (1989*c*), *La musique dans l'œuvre de Platon,* París, Presses Universitaires de France, 2.ª ed.
— (1990*a*), «Le merveilleux artistique dans les mythes de Platon», en *Hommage à Nissiotis,* Atenas.
— (1990*b*), «Musique et musicalité en los "Oracles chaldaïques"», *Kernos,* 3, pp. 281-293.
— (1991*a*), *Philosophes de l'Égée,* Atenas, Fondation de l'Égée.
— (1991*b*), *Kairos. La mise et l'enjeu,* París, Vrin.
— (1991*c*), «Le modèle platonicien du système ontologique plotinien», *Diotima*, 19, pp. 9-12.
— (1991*d*), «Le viol des symétries et le *kairos* comme *métron* de l'art», en *Metrum of Art. International Conference on Aesthetics,* Cracovia, Jagiellonian University, pp. 134-137.
— (1991*e*), *The Reality of Creation,* Nueva York, Paragon.
— (1992*a*), «Prévenir ou guérir? Musique et états orgiastiques chez Platon», *Kernos,* 5, pp. 141-151.
— (1992*b*), «Musique tragique, mais laquelle?», *Pallas. Revue d'Études Antiques,* 38, pp. 109-115.
— (1992*c*), «Les cités humaines comme répliques structurales du monde d'après Zenón de Citium», *Diotima,* 20, pp. 7-14 (también, en *Études Cypriotes,* 51, 1989, pp. 171-179).
— (1993), «Some Considerations Concerning Aristotle's Attitude Towards Cosmic Space», *Diotima,* 21, pp. 100-103
— (1994*a*), *Parcours de Proclus,* Atenas, Centre International d'Études Platoniciens et Aristotéliciens.
— (1994*b*), *Poïésis et Techné. Idées pour une philosophie de l'art,* Montreal, Montmorency, t. 2, *Instauration et vibration.*

digitalia
www.digitalia.us

MOUTSOPOULOS, E. (1994*c*), *Poïésis et Techné. Idées pour une philosophie de l'art,* Montreal, Montmorency, t. 3, *Évocations et résurgences.*
— (1994*d*), «La conception de la violence chez Platon», en *Violence et coexistence humaine. Actes du IIe Congrès Mondial de l'Association for Scientific Exchange on Violence and Human Coexistence (1992),* Montreal, Montmorency, t. 2, pp. 47-60.
— (1994*e*), «La fonction catalytique de l'*exaiphènes* dans le quasi-continuisme de Denys», *Diotima,* 23.
— (1994*f*), «La cité grecque comme modèle historique et comme valeur politique», *Néa Hestia,* 68 (135), pp. 285-286.
— (1995), «La fonction catalytique de l'ἐξαίφνης dans le quasi-continuisme dionysien», *Diotima,* 23.
— (1996*a*), «La cité grecque», *Kernos,* 9, pp. 17-20.
— (1996*b*), *Les catégories esthétiques. Introduction à une axiologie de l'objet esthétique,* Atenas, Arsenidés, 2.ª ed.
— (1996*c*), «Vers un élargissement du concept de vérité: le presque-vrai», *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*, 40, pp. 189-196.
— (1997*a*), «Modèles historiques et modèles culturels», *Diotima,* 25, pp. 143-147.
— (1997*b*), «"Der Fall Brahms" in der Musikphilosophie Nietzsches», en G. Pöltner y H. Vetter (eds.) (1997), *Nietzsche und die Musik,* Viena, Peter Lang, pp. 81-91.
— (1997*c*), «Le statut philosophique de kairos», en L. Couloubaritsis y J.-J. Wunenburger (dirs.) (1997), *Les figures du temps,* Estrasburgo, Presses Universitaires de Strasbourg, pp. 49-56.
— (1997*d*), *La conscience de l'espace,* Atenas, Institutions Philosophiques Réunies, 2.ª ed. (ed. orig., E. Moutsopoulos, 1969*a*).
— (1997*e*), «L'idée de multiplicité croissante dans la *Théologie platonicienne* de Proclus», en Linos G. Bénakis (1997), *Néoplatonisme et philosophie mediévale. Actes du Colloque de Corfou (1995),* Brépols, pp. 59-65.
— (1997-1998), «L'"art de vivre" selon Épicure: *petteia* y *kairos*», *Philosophia,* 27-28, pp. 192-203.
— (1999), «Tolérance et équité», *Diotima,* 27, pp. 160-161.
— (en prensa), *La participation comme fondement des relations sociales,* 1. *L'idée de participation.*
— (en prensa), *The participability of the One through the Henads in Proclus' Platonic Theology.*
— (en prensa), «Denys l'Aréopagite, d'Athènes à Paris-Saint-Denys», en *Actes du Deuxième Congrès de Philosophie Dionysienne.*
— et al. (1997), *Philosophes dans le domaine de l'Égée* [en griego], Atenas, Academia de Atenas.

digitalia
www.digitalia.us

MUGLER, Ch. (1958), «Alcmeon et les cycles physiologiques de Platon», *Revue des Études Grecques,* 71, pp. 42-50.

MÜLLER, G. (1959), *Die Darstellung der Kinetik bei Lukrez,* Berlín.

NARCHOS, C. G. (1991), *Aristotle on Coming-to-be and Passing-away,* Atenas, Cardamizza.

NATALI, C. (en prensa), «Causa motrice e causa finale nel Lambda della *Metafisica* de Aristotele», en *Aristote, Métaphysique. Actes du Colloque (Thessalonique, 1997).*

NIETZSCHE, F. (1886), *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 3.ª ed. rev. (Hay eds. en F. Nietzsche, *Werke,* Stuttgart, Kroner, 1895-1913, 19 vols.; F. Nietzsche *Werke,* Leipzig, Neumann, 1889-1901, 15 vols.; F. Nietzsche, *Werke,* ed. de K. Schlechta, Múnich, Hauser, 1960, 3 vols.; F. Nietzsche, *Gesammelte Werke,* ed. de E. Förster-Nietzsche, P. Gast et al., Berlín, Schuster, 1900, 2 vols.) [Ed. esp.: *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo,* trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo. Biblioteca de Autor, 0616), 2000.]

OHLER, K. (1964), «Aristotle in Byzantium», *Greek, Roman and Byzantine Studies,* 5, pp. 133-146.

ORESSON, A. (1962), *Pascal,* París, Presses Universitaires de France.

OTONELLO, P. P. (1992), *Saggi su Sciacca,* Génova, Archipelago.

PAPADEMETRIOU, I. T. (1966), *Αἱ μεταλλαγαὶ ἀρχαίας ἑλληνικῆς παροιμίας*, Atenas.

— (1968), Ἀρχαῖον ἑλληνικὸν μυθογραφικὸν θέμα καὶ οἱ μῦθοι τοῦ Βατικανοῦ κώδικος 1139», *Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζαντ. Σπουδῶν*, 36, pp. 241-266.

PAPADOPOULOS, S. (1967), *Traducciones griegas de las obras de Santo Tomás. Partidarios y enemigos del tomismo en Bizancio* [en griego], Atenas.

— (1974), «Thomas in Byzanz, Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1453», *Theologie und Philosophie,* 49, 2-3.

PAPARRIGOPOULOS, C. (1925), *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους,* Atenas, nueva ed.

PASCAL, C. (1902), «La declinazione atomica in Epicuro e Lucrezio», *Rivista di Filosofia Classica,* 30, pp. 235 y ss.

PEPIN, J. (1956), «Élements pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme», *Revue Philosophique,* 146, pp. 39-64.

POHLENZ, M. (1942), *Philon von Alexandrien,* Gotinga.

POLITOU, N. G. (1920), *Λαογραφικὰ σύμμεικτα*.

RAMNOUX, C. (1972), *La nuit et les enfants de la Nuit,* París, Les Belles Lettres.

RASCHINI, M. A. (1985), *La dialettica dell'integralità*, Génova, Studio Editoriale di Cultura.

digitalia
www.digitalia.us

REGIS, M. (1935), *L'opinion selon Aristote,* París / Ottawa, Publications de l'Institute d'Études Mediévales d'Ottawa.
RIETH, O. (1933), *Grundbegriffe der stoichen Ethik, eine traditionsgeschichtliche Untersuchung,* Berlín, Weidmann (Problemata, 9).
— (1934), «Über das Telos der Stoiker», *Hermes,* 69, pp. 13-45.
RITTER, C. (1896), *Platos Gesetze. Darstellung des Inhalts. Kommentar zum griechischen Text,* Leipzig, Teubner.
RIVAUD, A. (1928), «Études platoniciennes, I: Le système astronomique de Platon», *Revue d'Histoire de la Philosophie,* 7, pp. 1-26.
— (1948), *Histoire de la philosophie,* París, Presses Universitaires de France.
— (1949), Introducción a la edición del *Timeo,* París, Les Belles Lettres.
ROBERT, F. (1978), Recensión de E. Moutsopoulos (1975*a*), *Revue des Études Grecques,* 91, pp. 228-229.
ROBIN, L. (1908), *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,* París, Alcan.
— (1942), *La pensée hellénique des origines à Épicure,* París.
RODIER, G. (1904), «Sobre la cohérence de la morale stoïcienne», *Année Philosophique,* 15, pp. 126-132.
ROMAIOU, K. (1953), «Ἡ κόκκινη μηλιὰ τῶν ἐθνικῶν μας θρύλων», *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν,* 24, Κανίσκιον Φ. Κουκουλέ, pp. 676-688.
ROQUES, R. (1954), *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys,* París, Aubier.
ROSÁN, L. J. (1949), *The Philosophy of Proclo. The Final Phase of Ancient Thought,* Nueva York, Cosmos.
ROURKE, J. (1976), «Mediation», en D. D. Runes (1976), *Dictionary of Philosophy,* Totowa (Nueva Jersey), Littlefield, Adams.
RUNIA, D. T. (1991), *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria,* Brookfield (Vermont), Variorum.
RYFFEL, H. (1949), «Μεταβολὴ πολιτειῶν, Der Wandel der Staatsverfassungen», *Noctes Romanæ,* 2, pp. 52 y ss.
SACHS, E. (1917), *Die fünf platonischen Körper,* Berlín, Weidmann.
SAINT-DENIS, E. de (1938), «La théorie cicéronienne de la participation aux affaires publiques», *Revue de Philologie*, serie 3, 12, pp. 193-215.
SAMBURSKY, S. (1959), *Physics of the Stoics,* Londres, Routledge and Paul.
SARTRE, J.-P. (1943), *L'être et le néant,* París, Gallimard. [Ed. esp.: *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica,* trad. de Juan Valmar y Celia Amorós, Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 417), 1989.]

digitalia
www.digitalia.us

SCHUHL, P.-M. (1930), «Autour du fuseau d'Ananké», *Revue d'Archéologie,* 2, fasc. 2, pp. 58-64.
— (1932), «Sur le mythe du *Politique*», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 36, pp. 52 y ss.
— (1933*a*), *Essai sur la formation de la pensée grecque,* París, Alcan.
— (1933*b*), *Platon et l'art de son temps (arts plastiques),* París, Alcan. [Ed. esp.: *Platón y el arte de su tiempo,* trad. de Eduardo J. Prieto, Buenos Aires, Paidós (Biblioteca de Cultura Clásica, 5), 1968.]
— (1945), *L'œuvre de Platon,* París, Hachette.
— (1947), *La fabulation platonicienne,* París, Presses Universitaires de France.
— (1950), «Les premières étapes de la philosophie biologique», *Revue d'Histoire des Sciences,* 4, pp. 197-221.
— (1955), «Platon et la musique de son temps», *Revue Internationale de Philosophie,* 32, pp. 276 y ss.
— (1956), «Desmos», en *Mélanges A. Diès,* París, Vrin, pp. 232-233.
— (1976), «La descente de l'âme selon Plotin», *Diotima,* 4, pp. 64-68.
— (1977), *L'opera di Platone,* trad. de A. Jannone, Roma, Abete.
SCIACCA, M. F. (1968), *Filosofia e antifilosofia,* Stresa, Centro Internazionale di Studi Rosminiani.
— (1990), *Opere di Michele Federico Sciacca. Platone,* Palermo, L'Epos.
SÉCHAN, L. (1930), *La danse grecque antique,* París, Boccard.
SHELDON-WILLIAMS, I. P. (1972), «Henads and Angels: Proclus and the Ps.-Dionysius», *Studia Patristica,* 11, pp. 65-71.
SIEBECK, H. (1899), *Aristoteles,* Stuttgart, Fromanns. [Ed. esp.: *Aristóteles,* trad. de Luis Recasens Siches, Madrid, Revista de Occidente (Los Filósofos,1), 1930.]
SOMVILLE, P. (1992), «Le signe d'extase et la musique», *Kernos,* 5, pp.173-181.
SOUILHÉ, J. (s.a.), «Notices particulières», en Platón, *Œuvres complètes,* París, Les Belles Lettres, t. 13, 1.ª parte, *Cartas.*
SPANNEUT, M. (1957), *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie,* París, Seuil.
STOCKS, J. L. (1925), «Epicurean Induction», *Mind,* 34, pp. 185-203.
STRATTON, G. M. (1917), *Theophrastus and the Greek Physiological Philosophy Before Aristotle,* Londres, Allen and Unwin; Nueva York, Macmillan.
TATAKIS, B. (1949), *La philosophie byzantine,* París, Presses Universitaires de France (E. Bréhier, *Histoire de la philosophie,* 2.º fasc. suplem.).
TAYLOR, A. E. (1912), «Analysis of Episteme in Plato's Seventh Epistle», *Mind,* pp. 347-370.
— (1928), *A Commentary of Plato's «Timaeus»,* Oxford, Clarendon.

digitalia
www.digitalia.us

TAYLOR, A. E. (1960), *Plato, the Man and his Work,* Londres, Methuen. (Ed. orig., 1926; nueva ed. con pref. de E. Moutsopoulos, Norwalk (Connecticut), The Easton Press, 1991.)

THEOCARIS, P. (1995), «Phenomenological Analysis of Mechanical and Optical Behaviour of Rheoptically Simple Material», *Proceedings of the Academy of Athens,* 36.

THÉODORACOPOULOS, J. (1980), *Le «Théétète» de Platon,* Atenas, Académie d'Athènes.

— (1981), «Relations entre Aristote et Platon», en *Proceedings of the World Congress on Aristotle* (Tesalónica, 1978), Atenas, Ministry of Culture, 1, pp. 87-97.

THEODORACOPOULOS, N. (1967), «Grecia y Europa» [en griego], *Φιλοσοφία καὶ Ζωὴ* [Filosofía y Vida].

THIVEL, A. (1994), «Prométhée, personnage romantique», *Diotima,* 22, pp. 14-27.

TOMÁS DE AQUINO (1972), *Summa Theologica,* texto lat. y trad. ingl. de T. C. O'Brien, Londres, Blackfriars, t. 41. [Ed. esp.: *Suma de Teología,* Madrid, BAC, 1988-1994, 5 vols.]

TROUILLARD, J. (1959), «Âme et esprit selon Proclus», *Revue d'Études Augustiniennes,* 5, pp. 1-12.

— (1995), *La purification plotinienne,* París, Presses Universitaires de France.

USENER, H. (1966), *Epicurea,* Stuttgart, Teubner.

VALENTE, P. M. (1946), *L'éthique stoïcienne chez Cicéron,* París.

VALILOV, S. I. (1948), «Lucretius' Physics», *Philosophic and Phenomenologic Research,* 9, pp. 21-40.

VAN WINDEN, J. C. M. (1959), *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism,* Leiden, E. J. Brill.

VASILIEV, A. (1971), *Histoire de l'empire byzantin (324-1453),* París, A. Picard. [Ed. esp.: *Historia del Imperio bizantino,* trad. de Juan G. de Luaces y Juan Ramón Masoliver, Barcelona, Joaquín Gil, 1946, 2 vols.]

VERNANT, J.-P. (1965), *Mythe et pensée chez les Grecs. Étude de psychologie historique,* París, Maspéro. [Ed. esp.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua,* trad. de Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1973.]

VIRIEUX-REYMOND, A. (1970), *Platon ou la géométrisation de l'univers,* París, Seghers.

WENSICK, A. J. (1921), «Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia», *Verhandelingen der koniglike Akademie van Wetenschappen te Amsterdam,* 22, pp. 1-56.

WIERSMA, W. (1937), «Τέλος und καθῆκον in der alten Stoa», *Mnemosyne,* 5, pp. 140-149.

digitalia
www.digitalia.us

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von (1893), *Aristoteles und Athen,* Berlín, Weidmann.

WINNINGTON-INGRAM, R. P. (1936), *Mode in Ancient Greek Music,* Cambridge, Cambridge University Press.

— (1954), «Greek Music (Ancient)», en Eric Blom (ed.) (1954), *Grove's Dictionary of Music and Musicians,* Londres, Macmillan, 5.ª ed., t. 3, pp. 700-781.

WOLFSON, H. A. (1964), *The Philosophy of the Church Fathers,* Cambridge (Massachussets), Harvard University Press, 2.ª ed.

ZANTA, L. (1914), *La renaissance du stoïcisme au XVI siècle,* París, Champion.

ZELLER, E. (1920), *Die Philosophie der Griechen,* Leipzig, Reisland, 7.ª ed.

digitalia
www.digitalia.us

ÍNDICE DE PASAJES DE PLATÓN, ARISTÓTELES Y PROCLO

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

ÍNDICE DE PASAJES DE PLATÓN

Las localizaciones de este índice y de los dos posteriores remiten a las páginas y a las notas. La coma separa las primeras de las segundas; el punto y coma, una localización de otra

Alcibíades I
110e: 242, 7
117b: 84, 41

Apología
23d: 120, 27; 131, 33
34b y ss.: 134, 53
36e: 134, 53
37a: 91, 1
38a: 118, 12
38b: 134, 53
68a: 133, 49

Banquete
176e: 115, 59
187c-d: 183, 66
190a: 115, 57
196d-197b: 110, 27
202a: 82, 17; 264, 6
210a-211c: 270, 37
210d-212c: 337, 19
212d-212e: 339, 23
215e: 110, 25
218c: 81, 9

Cármides
156d: 108, 9; 108, 12
159a: 83, 31
170e: 85, 51
174b: 242, 7
175e: 108, 9

Carta VII
331d: 137, 69
336e: 83, 38
340d: 83, 39; 86, 60
342c: 81, 15
345e y ss.: 226, 45
350b y ss.: 136, 66
352a: 137, 68

Crátilo
385b: 81, 14
387e: 243, 11
387e-388a: 244, 12
388a: 243, 11
388a-c: 243, 10
388c: 242, 5
388d-e: 245, 20
388d-389a: 246, 22
389a y ss.: 246, 27
389a-b: 246, 23
389b-c: 244, 15
389d-e: 244, 18

digitalia
www.digitalia.us

390b: 244, 15; 245, 19; 245, 20
391a: 267, 20
391b: 267, 20
395b: 85, 51
397c y ss.: 113, 41
410d: 267, 27
411a: 80, 8
424c: 183, 66

Critias
107e: 83, 26
112e-120a: 137, 71

Critón
44c-d: 85, 49
45b y ss.: 134, 54
46b: 86, 60
46c-d: 85, 49
47a-c: 85, 49
47b: 85, 51
47b-48a: 120, 22
47d: 85, 50
48a: 85, 49
49d: 84, 40
51c: 137, 69
54d: 110, 26; 110, 28

Epinómide
974a: 83, 34
976a: 83, 34
976b: 83, 35; 83, 36
984b: 83, 37
985c: 85, 56
991a: 102, 24
998b: 85, 58

Erixímaco
395b: 242, 7

Eutidemo
149c-d: 59, 48
277d: 112, 43
277d-e: 110, 25
294e: 115, 57

Eutifrón
12c: 81, 12

Fedón
18b: 85, 58
36c: 264, 6
47c: 85, 49
49a: 81, 10
49d: 81, 10
58a: 341, 29
59d: 341, 29
60e: 110, 25; 118, 13
61a: 108, 10; 118, 14
63e y ss.: 134, 55
65c: 85, 58; 86, 60
66b: 84, 42
66d: 306, 18
67e: 85, 58
77e: 109, 19
80e: 91, 1
85a y ss.: 109, 19
85b-86e: 177, 19
85d: 92, 7
95a: 85, 52
114d: 109, 19

Fedro
223b: 112, 43
228d: 110, 25
234d: 85, 51; 110, 25
243a-b: 56, 15; 110, 31
244d-e: 110, 29
244e-245a: 112, 43
246a y ss.: 248, 39
246c: 86, 60
246d-247e: 337, 19; 339, 23
247c: 93, 8; 341, 29
249c: 341, 29
257: 85, 56
259c: 113, 48
259d-e: 300, 22

digitalia
www.digitalia.us

265a-b: 110, 30
268c: 85, 51
274d: 202, 1; 242, 7
275a: 81, 9
275e: 85, 51

Filebo
11b: 83, 30
14c-17a: 100, 14
17b-e: 183, 66
17c-e: 203, 6
31d: 208, 29
32c: 84, 45
34a: 112, 38
36c: 81, 14
37e: 81, 14
38b: 83, 31
40d: 81, 14
41a: 133, 47
51b-d: 121, 36
51d: 204, 13

Gorgias
448c: 167, 35
450d: 242, 7
454d: 80, 2
454e: 80, 3; 81, 51
459a-c: 130, 28
462b-c: 167, 35
463b: 130, 28
464d: 85, 51
484a: 59, 48
472e: 84, 45
502c: 183, 66
502e: 219, 3
518c: 85, 51
523e: 267, 21

Hiparco
229c-d: 136, 65

Hipias Mayor
372d: 340, 26
289e: 85, 51
291d: 85, 51

Ion
533e-534c: 110, 27
536c: 110, 25

Laques
180d: 134, 58
186e: 85, 51

Leyes
Libro I
628a-b: 137, 69
631c: 210, 37
632c: 82, 17
633e: 120, 27
637b: 123, 46
637b y ss.: 122, 42
646e: 85, 49
653a: 82, 17

Libro II
653e: 113, 48; 114, 50
654a: 113, 49; 114, 54; 181, 49; 181, 51
656c-d: 134, 60
659e: 56, 15; 108, 7
664b: 56, 15; 108, 7
664e: 113, 48; 114, 50
665a: 183, 66
665d: 179, 36
665e: 56, 15; 108, 7
666c: 56, 15; 108, 7
669c-d: 132, 46
669d-e: 183, 66
670b: 183, 66; 219, 3
670e: 56, 15; 108, 7
672b: 112, 43
672e: 114, 54; 183, 66

Libro III
677d: 108, 7
689a: 83, 323; 264, 7
689b: 83, 32
700a y ss.: 134, 59
700a-701b: 57, 20
700b: 122, 41
700b y ss.: 115, 56

digitalia
www.digitalia.us

700c-d: 123, 45
700d: 120, 20
700e-701b: 120, 26
701a: 85, 51

Libro IV
715e: 85, 58
716c: 85, 58
719c: 110, 25
724a: 267, 27

Libro V
730a: 340, 26
731c: 91, 1

Libro VI
782e: 109, 14

Libro VII
790c-791a: 112, 38
790d-e: 59, 48
790d-791e: 110, 25
790e: 95, 21
790e y ss.: 61, 61
796c: 114, 51
799a: 120, 19
799a-b: 114, 51
799e-800a: 134, 59
800e-801b: 134, 59
803e: 114, 51
805e: 243, 10
814a y ss.: 183, 66
815a y ss.: 114, 55; 300, 25
815d: 114, 51
816a: 122, 40
816b y ss.: 113, 49
817a: 114, 54
817b: 110, 32
820c: 242, 7
820c-e: 202, 1

Libro VIII
829e: 109, 20
835a: 183, 66

Libro IX
860e: 91, 1
864b: 83, 33
866e: 266, 17; 267, 23
867a: 266, 17
867c-d: 136, 65
875d: 134, 57

Libro X
887d: 109, 19
890e-891a: 134, 57
899c: 85, 55
903a: 109, 19
903d: 242, 7
908c: 84, 42
908d: 109, 14
909a-d: 109, 14

Libro XI
914a: 81, 12; 85, 56
927a: 108, 7; 109, 19

Libro XII
951b: 80, 8

Lisis
208d: 243, 10

Menéxeno
239a: 81, 11
239b: 110, 32
241b: 81, 11

Menón
81e-84a: 91, 2
82a-86c: 337, 19
84d-85d: 91, 2
85c: 94, 15
85e-86a: 92, 5
97b: 82, 16; 264, 6
98b: 82, 16; 264, 6
100a: 263, 5

Parménides
127e y ss.: 342, 33
130b y ss.: 342, 34
137c y ss.: 339, 24
156d: 267, 22
164d: 267, 22
166a: 82, 21

digitalia
www.digitalia.us

Político
263c y ss.: 126, 10
269c y ss.: 49, 18
270b-c: 128, 18
270d: 86, 60
271c: 85, 58
272b: 85, 58
278c: 83, 28
281e: 243, 10
282c: 243, 10
292e: 242, 7
299e: 118, 11; 133, 48; 202, 1; 242, 7
301b: 341, 29
309c: 83, 27

Protágoras
314a: 85, 51
316d: 130, 28
316d-e: 134, 58
320b y ss.: 130, 26
320c y ss.: 47, 13
320d: 222, 17; 267, 27
320d y ss.: 243, 8
326b: 183, 66; 219, 3
327c: 85, 51; 139, 76
337b: 84, 40
345e: 91, 1
353c-358c: 120, 27
358c: 81, 14; 83, 32

República
Libro I
333b: 242, 7
335c: 110, 32
338e-339a: 135, 62
346a: 84, 40
349e: 110, 32
350e: 84, 40
Libro II
360c: 96, 1
362a: 81, 9
364a: 85, 53
364b-c: 109, 14
366b: 85, 58
366e: 81, 11
367d: 81, 11
376e: 109, 19
377a-d: 109, 19
378d: 84, 42
Libro III
395b-398b: 132, 44
396e: 121, 30
397a-b: 121, 29
397b: 183, 66
397b y ss.: 178, 22
397c y ss.: 114, 55
398a: 117, 1
398c: 300, 25
398d: 183, 66
398d y ss.: 134, 56
399 y ss.: 123, 43
399e-400a: 183, 66
400b y ss.: 134, 58
400d-e:183, 66
401d: 183, 68
402b-c: 123, 44
410a-b: 110, 32
411c-d: 110, 32
414c: 109, 19
415c: 109, 19
Libro IV
424c: 123, 43
429c: 85, 54
430a: 85, 54
431c: 264, 6
439d: 86, 60
442c: 120, 25
443d: 183, 66
444a: 82, 19; 264, 6
Libro V
466b: 84, 43
472e: 246, 23
473e: 85, 52
476d: 80, 6; 80, 8
Libro VI
487c: 202, 1; 242, 7

digitalia
www.digitalia.us

488d: 85, 51
490a: 85, 52
490b: 341, 29
496a: 84, 44
505d: 81, 9
505e: 80, 4
506c: 81, 15
509b: 252, 27; 268, 31

Libro VII
514a: 267, 27
514a y ss.: 129, 24
514a-516c: 267, 25
514e-518b: 336, 15
515c: 267, 27
515c-d: 263, 5; 264, 6
515d: 267, 27
515e: 267, 27
516e: 130, 25
518a: 266, 19
522e: 85, 51
525c: 104, 37
531b y ss.: 98, 5
532a-d: 94, 18
534a: 80, 5; 264, 6
534e: 81, 9

Libro VIII
546c: 181, 48

Libro X
596a-b: 132, 46
596d-e: 130, 28
597a y ss.: 130, 28
597d: 223, 27; 341, 29
598c: 85, 51
598d: 97, 1
601a: 85, 51; 183, 66
601b: 219, 2
601d y ss.: 130, 28
601e: 80, 5
602b-d: 121, 28
606e: 117, 3
613b: 84, 45
614a y ss.: 92, 6
617b-c: 241, 1

Sofista
220d: 267, 27
226b: 243, 11
230c: 84, 43
231b: 81, 10
234b-235b: 130, 28
235e-236a: 119, 16
236e: 130, 28
239d: 132, 45
240d: 82, 20; 83, 26
241a: 83, 26
241b: 130, 28
241e: 82, 25
244e: 130, 28
248a: 341, 29
260e: 82, 21
264a: 82, 21
264b: 83, 31
264e: 82, 23; 94, 17; 170, 7; 237, 8; 255, 2; 264, 8
265c: 81, 15
282b: 243, 11

Teeteto
145d: 85, 51
152c: 305, 10
152e: 305, 10
154e: 130, 28
156a: 120, 23; 226, 46
161c: 82, 21
161d: 81, 14
162a: 84, 40
170b: 83, 32; 264, 7
171d: 110, 32
179c: 83, 31
197a y ss.: 82, 18
197b y ss.: 340, 27
201d: 81, 15
206a-b: 183, 66

Timeo
24 y ss.: 137, 70

digitalia
www.digitalia.us

28a: 83, 31; 264, 6
28c: 83, 31
28a y ss.: 126, 8
28a-b: 126, 9
29a: 126, 8
29c: 80, 6
29d y ss.: 163, 1
30a: 177, 10
30a y ss.: 126, 8
30b: 86, 60
30c-d: 246, 24
30d: 164, 7
31c: 223, 27
33b: 101, 18; 129, 22; 164, 7; 165, 22; 223, 25
34b: 86, 60
34c: 221, 9
35a: 97, 2; 219, 3; 221, 9; 222, 15
36a: 103, 32; 170, 9
36b: 104, 33
36c: 246, 27
37a: 100, 15; 100, 16; 113, 48; 221, 9; 253, 41
37b: 80, 7; 83, 27
37b-c: 170, 9
38c-39e: 119, 17
39b: 267, 26
47c: 222, 18
52a: 83, 31
52d: 86, 60
53b: 221, 9
67a y ss.: 111, 33; 250, 9
77c: 86, 60
80a-b: 111, 33; 127, 17; 178, 27; 253, 37
80b: 50, 21; 109, 18; 110, 32; 120, 24; 226, 46
86e: 91, 1
87e-88a: 95, 21
88b-c: 111, 36
88c: 113, 47
88d: 111, 36
88d-e: 112, 38
89a: 111, 37; 179, 30
89a-b: 112, 39

ÍNDICE DE PASAJES DE ARISTÓTELES

Categorías
11, 14a3: 169, 4

De interpr.
6, 17a33: 54, 6

Anal. pr.
A 4, 25b27 y ss.: 122, 39

Anal. post.
A 7, 75b16: 181, 48
9, 76a10: 181, 48
13, 78b38: 181, 48
79a1: 181, 48
Γ 27, 87a34: 181, 48

Tópicos
A 1, 101a17: 131, 29
15, 107a16: 181, 48
B 7, 113b2: 320
E 4, 132b35-133a11: 184, 76
Z 3, 141a4: 149
8, 146b2: 149
H 11, 162a16: 131, 31

Refut. sof.
2, 121b3: 321
165a39 y ss.: 122, 38
4, 166b20: 131, 29
168a16: 131, 29

Física
A 1 184a13: 54, 7
184a9-184b13: 252, 28
2, 184b5 y ss.: 252, 28

digitalia
www.digitalia.us

5, 188b15: 177, 16
B 2, 194a8: 181, 48
3, 194b20: 54, 7
195b22: 54, 7
Γ 4, 203b26: 164, 13
Δ 4, 211a17: 250, 11
12, 221b3: 249, 2
H 1, 242b24: 250, 11
Θ 1, 250b18: 165, 15
251b20: 256, 4
251b20: 169, 1
2, 252b26: 165, 21
3, 254a17: 249, 5
4, 254b7: 250, 10; 250, 11
254b17: 250, 14
254b21: 250, 14
5, 255b29: 250, 15
256a14: 249, 3
256a15: 250, 6
256a22: 250, 6
257a30: 54, 8
8, 263a18: 148, 2

Meteor.
A 2, 335a23: 166, 28
338a20: 54, 7
339a20: 166, 28
339a24: 54, 7
3, 339b4: 166, 28
339b18: 166, 30
340b10: 166, 28
340b12: 166, 29
7, 344a9: 166, 28
8, 346b11: 166, 28

Del cielo
A 6, 271a27-28: 164, 11
8, 276a23: 250, 13
10, 280a21: 165, 18
B 2, 285b12: 166, 27
4, 287b25: 165, 23; 166, 24
6, 288a34: 249, 4
9, 290b31: 181, 51
14, 296a33: 164, 6
Γ 2, 300b18: 163, 2
301a19: 165, 16

Del mundo
2, 391b22: 165, 18; 165, 23; 166, 25
5, 396a15: 181, 48
396b15: 181, 51
396b25: 177, 15
396b17: 180, 42
399a17: 180, 42

De la gener. y corrup.
A 2, 316a5: 203, 9
B 7, 334b29: 169, 2; 256, 4

De las partes de los anim.
B 9, 654b18: 182, 40

Del movimiento de los anim.
B 1, 734a3: 250, 12

De la gener. de los anim.
Δ 1, 765b6: 54, 7

Del alma [De anima]
A 3, 406b12: 249, 12
406b29: 181, 48
4, 407b28-408a29: 177, 18
407b30 y 32: 177, 11; 180, 38
408a5-9: 180, 46
5, 410a13: 149
Γ 3, 428a17: 305, 10
5, 430a24: 305, 17
6, 430b27-29: 317, 18
7, 431a17: 151, 3; 305, 15; 306, 24
431b13: 305, 15; 306, 24
10, 433a13-15: 317, 19
433a25: 250, 7
433b14: 250, 6; 251, 19

Metafísica
A 1, 980a21: 148
980b25: 167, 34
981a4: 167, 35

digitalia
www.digitalia.us

2, 982b12: 167, 33
982b26: 321
5, 986a3: 177, 13-14
986a17: 102, 23
986b31: 177, 14
6, 987b9: 184, 76
9, 990a34-991a8: 342, 35
10, 993b31: 148, 2
B 2, 997b21: 181, 48
Γ 1, 1003a27 y 31: 54, 7
2, 1003a32: 149
6, 1011b20-21: 321
8, 1012b11: 251, 21
1012b31: 251, 22
Z 1, 1028b4: 149
4, 1029b24: 149
6, 1013b18: 184, 76
H 6, 1045a8: 184, 76
1045a18: 184, 76
Θ 10, 1051b25-30: 322
K 6, 1063a15: 166, 31
Λ 3, 1070a13 y ss.: 342, 35
1070a21: 250, 16; 250, 17
7, 1072b3: 251, 20; 251, 23; 253, 33
8, 1073a15: 251, 18
M 2, 1077a5: 181, 48
3, 1078a14: 181, 48
4, 1078b6-5, 1079b10: 342, 35
N 1, 1087b35 y ss.: 183, 67
1087b36: 183, 71
6, 1093a14: 180, 43

Ética a Nicómaco
A 2, 1095b18: 317, 17
1095b15: 317, 17
4, 1096a23: 149
1097a34: 317, 17
5, 1097b15-16: 317, 17
9, 1099b16-18: 316, 16
11, 1100b2: 317, 17
1101a15: 181, 53
B 3, 1105a21: 179, 37
5, 1106b27: 169, 4; 256, 4
1107a6 y ss.: 169, 4; 256, 4
6 1107a26: 170, 4; 256, 4
8, 1108b11-1109a20: 169, 4
Γ 4, 1250a33: 203, 9
13, 1118a8: 181, 51
Δ 4, 1121b24: 188, 4
1122b22: 181, 53
6, 1123a23: 181, 53
7, 1127a15: 326, 21
1127a24: 325, 18
1127b7: 324, 7
1127b9: 325, 15
E 1, 1129b29: 324, 10
1130a9: 324, 11
2, 1130b18: 324, 12
5, 1133a4: 324, 4
10, 1137b12-13: 135, 63
12, 1136b20: 188, 5
14, 1137b12: 188, 5
H 9, 1241b29: 178, 24
Z 7, 1141b1: 165, 17
11, 1143a21: 188, 5
Θ 3, 1337b24: 181, 52
5, 1339a24: 181, 52
1339b20: 181, 51
1340a4: 181, 51
6, 1341a15: 181, 51
b23; 181, 51
1157b19: 320
10, 1160b9: 321
K 5, 1175b24: 188, 4
7, 1177a39: 181, 53
9, 1179a11: 181, 53

Ética a Eudemo
Z 12, 1231a35-39: 172, 17
H 12, 1245a22: 181, 48; 181, 51

Magna moralia
B 1, 1198b24: 188, 5

Política
A 5, 1254a33: 177, 17
B 5, 1263b35: 183, 71

digitalia
www.digitalia.us

10, 1272a6; 1272a10; 1272a12; 1272a28; 1272a34; 1272a41: 164, 12
1272a6-b4: 164, 12
Γ 3, 1276b8: 180, 44
5, 1278a23: 186, 76
13, 1283a40: 85, 48
Δ 1, 1288b14: 181, 53
2, 1289a33: 181, 53
3, 1290a6: 178, 24
4, 1291b37: 85, 48
8, 1294a12: 85, 48
E 7, 1307a18: 85, 48
9, 1309b6: 188, 4
10, 1311a8-1312b9: 136, 65
12 1316a7: 181, 48
Z 3, 1318a19: 85, 48
H 1, 1232b41: 181, 53
3, 1325b29: 165, 20
Θ 5, 1340a19: 182, 58; 184, 72
1310a25-26: 179, 31
1340a38: 182, 58
6, 1340b20: 179, 32
1340a40-b17: 180, 46
7, 1341b19-20: 180, 47
1341b33: 180, 47; 182, 55
1342a23: 178, 25
1342b21: 178, 24
1342a3; 179, 32
1342a9: 182, 56
1342a15: 182, 57
1342a24: 182, 61

Retórica
A 2, 1357a4: 203, 9
5, 1361b16: 250, 8
12, 1372b19: 188, 5
13, 1374a25: 188, 5
1374b4: 188, 5
B 22, 1395b29: 181, 50
23, 1400a4 y ss.: 122, 27
24, 1401b12: 136, 65
Γ 8, 1408b29: 183, 69
1408b32 y ss.: 184, 72
1408b33: 181, 54

Poética
1, 1447a27: 179, 33; 179, 34
1447b25: 182, 60
3, 1448a26: 179, 35
4, 1448b21: 183, 70; 184, 73
6, 1449b27-28: 112, 43
1449b29: 182, 60
9, 1151b5: 146

ÍNDICE DE PASAJES DE PROCLO

In Alcibíades I (Westerink)
153, 7-12: 267, 25

In Cratilo (Pasquali)
5, 20: 244, 17
16, 5-8: 246, 26
16, 10-11: 244, 16
16, 12-27: 246, 25
20, 22-24: 247, 28
20, 26: 247, 28
21, 2: 247, 28
22, 20 y ss.: 247, 30; 247, 36
22, 20-23: 247, 31
22, 25-28: 247, 32
22, 28-30: 247, 29; 247, 35; 248, 37
23, 25: 247, 34
24, 9-13: 247, 33
24, 28-31: 248, 40
28, 25: 267, 25
65, 15: 246, 23

digitalia
www.digitalia.us

76, 19-30: 242, 5

Elementos de Teología (Dodds)
64, p. 62: 256, 5
103, p. 92, 13: 120, 21

Hyp. astr. Pos. (Manitius)
140, 21: 119, 17

In Euclides I (Friedlein)
20, 18-23: 267, 25
89, 9-15: 267, 25

In Parménides (Cousin)
746, 12-19: 267, 25
750, 1: 120, 21
753, 5-7: 120, 21
839, 38-42: 264, 13
905, 3: 267, 25
969, 24: 267, 25

In Timeo (Diehl)
I
285, 12-17: 267, 25
III
14, 13-14: 247, 28
324, 24: 267, 25
324, 26: 267, 25

Teología platónica (Portus/Saffrey-Westerink)
I
29P (54, 18-22 SW): 257, 13
II
30P (14, 18-22 SW): 251, 26
77P (110, 13 SW): 252, 32
80P (15, 1 SW): 252, 29
83P (19, 25 SW): 252, 30
83P (19, 27 SW): 252, 31
83P (20, 1-3 SW): 252, 32; 253, 42
83P (20, 3 SW): 253, 34
83P (20, 3-6 SW): 253, 33
83P (20, 9-10 SW): 253, 35
83P (20, 22 SW): 252, 30
83P (20, 20-23 SW): 253, 39
83P (21, 1 SW): 255, 40
83P (21, 7-9 SW): 254, 43
83P (21, 13 SW): 253, 41
III
118P (6, 17-18 SW): 259, 30
123P (14, 11 SW): 256, 6
123P (14, 17-18 SW): 256, 7
124P (15, 15-17 SW): 256, 8
124P (16, 7-9 SW): 256, 9
124P (16, 10 SW): 257, 10
124P (17, 9-12 SW): 258, 19
125P (17, 14-17 SW): 258, 20
125P (17, 17-18 SW): 259, 21; 259, 23
125P (17, 18-21 SW): 257, 11; 258, 18
125P (17, 19-22 SW): 259, 25
125P (17, 23 SW): 259, 24
125P (17, 25 SW): 259, 26
125P (18, 1-5 SW): 259, 25
125P (18, 22-23 SW): 259, 27
125P y ss. (17, 14 y ss. SW): 258, 16
126P (18, 24-29 SW): 259, 29
126P (19, 16-24 SW): 259, 28
144P (52, 7-11 SW): 257, 12

Oráculos calcídicos (Des Places)
fr. 43 y 50: 247, 28

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

ÍNDICE

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

Advertencia 9
1. Introducción. Prolegómenos a la Filosofía de la cultura griega ... 11

PRIMERA PARTE. ANTES DE PLATÓN 21
2. Aproximación multidisciplinaria a la religión griega antigua 23
3. La ciudad griega: modelo histórico, entidad religiosa y valor político 29
4. Estructuras y valores de la historicidad humana en la poesía griega 33
5. El modelo de Empédocles de pureza elemental y sus funciones 39
6. *Kairos* y alternancia: de Empédocles a Platón 45
7. El universo musical de las mujeres en Esquilo 53

SEGUNDA PARTE. EL PLATONISMO 63
8. Platón 65
9. La noción de creencia en Platón 79
10. La reminiscencia: ¿intimidad o retroceso? 91
11.El carácter dialéctico de la idea del alma del mundo en Platón 97
12. ¿Prevención o curación? Música y estados orgiásticos en Platón 107
13. Retórica y sofística artísticas según Platón 117
14. La concepción de la violencia en Platón 125
15. La connotación axiológica de la ontología platónica 141

TERCERA PARTE. EL ARISTOTELISMO 143
16. Aristóteles 145

digitalia
www.digitalia.us

17. El *Banquete* de Aristóteles: orientación y composición 155
18. La actitud de Aristóteles frente al espacio cósmico 163
19. La idea de «mediedad» ontológica 169
20. Cultura musical, cultura moral y política en Aristóteles ... 175
21. Tolerancia y equidad 187

CUARTA PARTE. DESPUÉS DE ARISTÓTELES 191
22. ¿Fuente de error el *clinamen*? 193
23. El «arte de vivir» según Epicuro: *pettéia* y *kairos* 201
24. Kairos: ¿balanza o navaja? La estatua de Lisipo y el epigrama de Poseidipo 213
25. En busca de los orígenes del estoicismo 217
26. Las ciudades humanas, réplicas estructurales del mundo según Zenón de Citio 219

QUINTA PARTE. LA HERENCIA DE PLATÓN 229
27. El posible origen filosófico del modelo del universo de Aristarco 231
28. El modelo platónico del sistema ontológico de Plotino 235
29. Un instrumento divino: la lanzadera, de Platón a Proclo 241
30. De Aristóteles a Proclo. Movimiento y deseo del «Uno» en la *teología platónica* 249
31. La idea de multiplicidad creciente en la *Teología platónica* de Proclo 255
32. La función catalítica de la ἐξαίφνης en Dionisio 263

SEXTA PARTE. PLATÓN Y ARISTÓTELES RECONSIDERADOS 273
33. Platón y la filosofía bizantina: actualidad y perspectivas ... 275
34. Bizancio y el helenismo medieval 283
35. Artes liberales y filosofía en Bizancio 291
36. Las funciones de lo imaginario en Psellos 303
37. La helenización del tomismo en el siglo XIV 313
38. La influencia aristotélica en las traducciones de Demetrio Cidonio de las obras de santo Tomás (siglo XIV) 319
39. La técnica de reconstrucción de las citas aristotélicas en Demetrio Cidonio 323

digitalia
www.digitalia.us

40. Tomismo y aristotelismo en Bizancio: Demetrio Cidonio ... 329
41. El platonismo de M. F. Sciacca 333

SÉPTIMA PARTE. APRECIACIONES MODERNAS 345
42. Sobre una expresión simbólica: de la categoría espacial del non plus ultra: el manzano rojo 347
43. Realismo filosófico e idealismo literario en el pensamiento neohelénico 351
44. La concepción de la Historia en el pensamiento griego del siglo XIX: C. Paparrigopoulos y P. Braïlas-Arménis 355
45. La dialéctica de la ley moral 361
46. Derecho de ciudadanía de la cultura griega en el universo cultural europeo: ¿perennidad o supervivencia? 365
47. *Epilegómenos.* Cultura mediterránea, cultura europea: el fermento griego 373
48. Suplemento. Historiología filosófica y filosofía de la historia 387

BIBLIOGRAFÍA 391

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS DE PLATÓN, ARISTÓTELES Y PROCLO 411

digitalia
www.digitalia.us

This page intentionally left blank

digitalia
www.digitalia.us

Este libro sobre la filosofía de la cultura griega
se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de Octavio y Félez, S. A.,
en diciembre de 2004,
casi 2500 años después de que los sofistas
Antifonte, Licofrón y Alcidamante
defendieran ideas democráticas e igualitarias
que siguen sin hacerse realidad

digitalia
www.digitalia.us